



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**“A ARTE QUE FAZ HISTÓRIA”: UMA NARRATIVA DE
IDENTIDADES NO ROMANCE VIVA O POVO BRASILEIRO**

FABIANA CRUZ DA SILVA

Orientador (a): Prof.^a Dra. Telma Dias Fernandes
Linha de pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos

JOÃO PESSOA – PB

2019

“A ARTE QUE FAZ HISTÓRIA”: UMA NARRATIVA DE IDENTIDADES NO ROMANCE VIVA O POVO BRASILEIRO

FABIANA CRUZ DA SILVA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para a obtenção do título de Mestre em História, Área de Concentração em História e Cultura Histórica.

Orientador (a): Prof. ^a Dra. Telma Dias Fernandes
Linha de Pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos

JOÃO PESSOA – PB

2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586a Silva, Fabiana Cruz da.
"A arte que faz história": uma narrativa de
identidades no romance Viva o Povo Brasileiro / Fabiana
Cruz da Silva. - João Pessoa, 2019.
125 f.

Orientação: Telma Cristina Delgado Dias Fernandes
Fernandes.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. História e Literatura. 2. Representação. 3. Povo
Brasileiro. 4. Identidades. I. Fernandes, Telma
Cristina Delgado Dias Fernandes. II. Título.

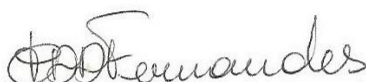
UFPB/CCHLA

**“A ARTE QUE FAZ HISTÓRIA”: UMA NARRATIVA DE
IDENTIDADES NO ROMANCE VIVA O POVO BRASILEIRO**

FABIANA CRUZ DA SILVA

Dissertação de Mestrado avaliada em 17/05/19 com conceito Aprovada

BANCA EXAMINADORA



Prof.^a Dr.^a. Telma Dias Fernandes

Programa de Pós-Graduação em História - UFPB

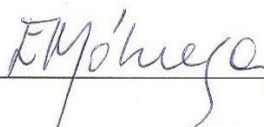
Orientadora



Prof. Dr. Elio Chaves Flores

Programa de Pós-Graduação em História – UFPB

Examinador Interno



Prof.^a Dr.^a. Elisa Mariana de Medeiros Nóbrega

Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade - UEPB

Examinadora Externa

À minha mãe Maria da Guia (in memória), minha primeira professora e meu melhor exemplo de mulher. A ti, dedico tudo o que eu vier a fazer de bom nessa vida.

AGRADECIMENTOS

“A gratidão é a memória do coração”. A frase do filósofo grego Antístenes define bem esse momento de rememoração do caminho percorrido até aqui, momento que me conduz a certeza de que sem o apoio, carinho e incentivo de todos que me acompanharam ao longo dessa travessia, jamais teria chegado a meu porto.

Agradeço primeiramente a Deus, essa força maior que me guia, impulsionando minhas energias e minha fé na vida.

À minha família, por tudo que representam para mim. De uma maneira muito especial ao meu pai, João Severino, e a minha irmã, Maria de Fátima companheiros incondicionais. Vocês são minha fortaleza. Amo vocês!

À minha orientadora Telma Dias Fernandes, pela confiança em seguir ao meu lado nessa desafiadora experiência. Foi uma honra tê-la como mentora nessa travessia. Só tenho a agradecer pela paciência, respeito às minhas limitações acadêmicas e pela forma atenciosa como conduziu nossa relação.

Aos professores/as Elio Chaves Flores e Elisa Mariana de Medeiros, por terem aceitando compartilhar comigo desse momento singular em minha trajetória acadêmica. Muito obrigada pelas leituras atentas e sugestões valiosas que tanto contribuíram para feitura desse trabalho.

Aos amigos de turma, que pretendo levar para a vida (Taynnã, Juliana, Diognnys, Janaina, Lidineide, Laianny e Neto) pelos momentos que passamos juntos, trocando experiências e dividindo as alegrias e dissabores das vivências cotidianas e acadêmicas. Agradeço especialmente a Taynnã Valentin, minha fiel escudeira, sempre pronta a me ouvir e me fortalecer quando as energias pareciam faltar. Desde as primeiras palavras trocadas nossa identificação foi imediata, estou certa que construímos uma amizade sincera e duradoura. Agradeço igualmente a Juliana Alves, pelas longas conversas, regadas por boas risadas que tantas vezes me trouxeram leveza aos momentos de crises e incertezas. Uma das melhores coisas que o mestrado me deu foi à oportunidade de tê-los conhecido. Espero que vida nos reserve alegres (re) encontros!

Sou grata também às amizades sinceras que construí ao longo da vida, com as quais sempre posso contar, inclusive para perdoar minha ausência em determinados momentos ao longo dessa jornada. Aproveito o ensejo para agradecer a duas amigas muito queridas,

Daviana Granjeiro e Polyana Danielle, companheiras da graduação e com quem aprendi que a amizade transcende a presença física. Obrigada pelo incentivo de sempre!

Ao PPGH/UFPB, mais diretamente aos professores/as com quem tive o prazer de conviver e aprender no decurso das disciplinas. Agradeço também a pessoa de Geraldo, secretário do programa, pela eficiência e gentileza com que sempre se mostra pronto em atender nossas demandas.

À CAPES, pelo auxílio financeiro, sem o qual jamais poderia ter me dedicado a essa pesquisa.

Por fim, e não menos importante, a todos os professores desse país, que teimam, em meio a tantas adversidades, em acreditar no poder transformador da educação. De uma maneira muito especial externo meus agradecimentos a Marisa Tayra (*in memória*). Uma das melhores pessoas e profissional da educação que tive o prazer de conhecer e ter como exemplo. Se o exemplo arrasta, ela sem dúvida deixou muitas sementes a serem multiplicadas. Em um dos nossos últimos encontros, ela me pedia para não parar na graduação. Um pouco por ti, Marisa, sigo teimando.

[...] as pessoas que têm excessiva certeza de que há um só caminho e uma só verdade, verdade que lhes é inteiramente conhecida, são perigosas e propensas a todo tipo de crime. Saber a verdade e querer impô-la aos outros, num mundo onde tudo muda e tudo se encobre por toda sorte de aparências, é uma grave espécie de loucura. Por isso as pessoas assim loucas não entendem o Evangelho dos padres. Lá diz que se dê a outra cara quando se toma uma bofetada e lá também se parte para encher de porrada os vendilhões do templo. Qual é o certo? A cabeça coroca, a cabeça empedrada, a cabeça que não se aventurou por caminhos que abram outras entradas para ela, essa cabeça escolherá um dos jeitos e passará a condenar o outro jeito, inventando as razões mais estúpidas para que o outro não valha nada. Isto porque não compreende que tanto se deve dar a outra cara quanto deve partir para porrada, porque a vida é assim, ali diz uma coisa, ali diz outra, a vida não é escrita em tabulinhas, nem suas ordenações são arrumadas como os homens loucos querem, a única coisa arrumada é a mentira, a qual é a explicação certinha.

(RIBEIRO, 1984, p. 596)

RESUMO

O presente trabalho apresenta um estudo em torno das discussões que cercam o processo de formação da nação brasileira, através da representação literária do romance *Viva o Povo brasileiro*, do escritor baiano João Ubaldo Ribeiro, cuja ficção traz contribuições significativas no pensar a questão das identidades culturais brasileiras a partir da perspectiva da construção/representação. Analisamos como o romance faz sua leitura do Brasil e do seu povo e estabelece através da intertextualidade entre episódios fictícios e as experiências históricas uma crítica a discursos históricos e suas contraversões, em uma narrativa que apresenta múltiplas formas de abordagens discursivas na problematização de nosso complexo identitário. Os suportes teóricos que norteiam este trabalho se pautam na perspectiva da História Cultural em diálogo com seus campos de aproximação: antropologia, sociologia, história social, história da linguagem, teoria literária, através das contribuições de Roger Chartier, Linda Hutcheon, Peter Burke, Michel de Certeau, Sturt Hall, Antônio Candido, Alfredo Bosi entre outros, tendo como conceito basilar a noção de representação, categoria central nas interfaces da Literatura e da História, tendo em vista que é com ele e a partir dele que se estabelece o nexo entre o real e o ficcional, uma vez que as narrativas históricas e literárias são um construto linguístico inserido no campo das representações.

Palavras-chaves: História e Literatura; Representação; Povo Brasileiro; Identidades.

ABSTRACT

The present work presents a study about the discussions that surround the process of formation of the Brazilian nation, through the literary representation of the novel *Viva o Povo Brasileiro*, by the Bahian writer João Ubaldo Ribeiro, whose fiction brings significant contributions in thinking the question of cultural identities from the perspective of construction / representation. We analyze how the novel makes its reading of Brazil and its people and establish through intertextuality between fictional episodes and historical experiences a critique of historical discourses and their counterventions in a narrative that presents multiple forms of discursive approaches in the problematization of our complex identity. The theoretical supports that guide this work are based on the perspective of Cultural History in dialogue with its fields of approach: anthropology, sociology, social history, history of language, literary theory, through the contributions of Roger Chartier, Linda Hutcheon, Peter Burke, Michel de Certeau, Stuart Hall, Antônio Candido, Alfredo Bosi among others, having as basic concept the notion of representation, central category in the interfaces of Literature and History, considering that it is with him and from it that the connection between the real and the fictional, since the historical and literary narratives are a linguistic construct inserted in the field of representations.

Keywords: History and literature; Representation; Brazilian people; Identities.

LISTA DE ABREVIATURAS

CAPES – Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior

CPC – Centro Popular de Cultura

IHGB- Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros

NHC- Nova História Cultural

PPGH – Programa de Pós-graduação em História

UFPB – Universidade Federal da Paraíba

UNE – União Nacional dos Estudantes

SUMÁRIO

1-INTRODUÇÃO.....	13
 2 - VIVA O POVO BRASILEIRO E A QUESTÃO DA IDENTIDADE	
2.1. Um novo intérprete para velhas questões: O que é o Brasil? Quem são os brasileiros?.....	19
2.2. A temática nacional (re) visitada.....	29
2.3. A “dessacralização” da identidade nacional e o surgimento das identidades culturais.....	38
 3 - A NARRATIVA UBALDIANA E O FAZER HISTORIOGRÁFICO	
3.1. O metaficcional e o histórico em Viva o Povo Brasileiro.....	51
3.2. Viva o Povo Brasileiro: uma antropofagia narrativa.....	65
 4 - O POVO BRASILEIRO: “UMA ENTIDADE MÍTICA E FUGIDIA”	
4.1. Entre heróis e anti-heróis: o povo brasileiro representado.....	80
4.2. Amleto Ferreira e Nego Leléu: o mulato elitizado <i>versus</i> o alforriado do povinho.....	93
4.3. Maria da Fé e Patrício Macário: amálgamas da brasilidade.....	105
 5-CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	118
 6- REFERÊNCIAS.....	122

1- INTRODUÇÃO

São inúmeras as formas que o ser humano busca para expressar suas histórias, suas experiências, seus sentimentos, suas inquietações. As obras literárias caminham nessa direção. No amplo universo dos bens culturais, a literatura pode ser tomada como uma forma de representação social que expressa não só as inquietações de um ser individual, mas características próprias de um tempo vivido, aos quais se somam os discursos produzidos por uma cultura. Esta pesquisa surgiu das reflexões que a leitura do romance *Viva o Povo Brasileiro* (1984), do escritor baiano João Ubaldo Ribeiro, me suscitou, no que se refere à forma como o autor faz sua interpretação do nosso processo de formação nacional e, ao fazê-la, insere o romance em um contexto de reivindicações dentre as quais se destaca a busca por afirmações identitárias.

Encontrei-me com a obra de João Ubaldo no período final da graduação, tinha acabado de cursar a disciplina de Historiografia onde tive o contato com as leituras de alguns dos considerados “intérpretes do Brasil”. De modo que a obra despertou-me a curiosidade em saber se o escrito do literato caminhava nessa direção. Tendo como título *Viva o Povo Brasileiro* e como núcleo esse povo, pareceu-me intrigante perceber como esse povo foi representado na narrativa e como o processo de formação nacional encontrava-se configurado nela. Mais ainda, perceber como esse processo, sempre inacabado, questionado e revisitado foi apresentado pelo autor, no momento em que o país vivia o processo de redemocratização após anos de ditadura e repressão às vozes subversivas.

Viva o Povo Brasileiro é um romance contemporâneo, escrito e publicado na década de 1980 e se insere em um gênero literário ao qual se convencionou chamar metaficção historiográfica. Os romances que atendem a essa definição tem como característica a aproximação entre realidade e ficção uma vez que se apropriam de personagens e fatos históricos conferindo-lhes novas possibilidades de interpretações o que faz da narrativa metafictional um espaço de contradições entre os fatos, personagens e os mecanismos de elaboração da própria narrativa e do enredo. Inserido nessa dinâmica o romance se configura como um passeio por mais de três séculos da vida brasileira (XVII, XIX XX), costurados nos fios das muitas histórias que dão vida e voz a seus personagens, protagonistas de uma representação do povo brasileiro. Cobrindo um período que, entre idas e vindas, vai de 1647 a 1977, o romance divide-se em 20 capítulos estruturados em breves subtítulos que situam o

leitor no espaço geográfico e temporal da narrativa¹ uma vez que a história é organizada pela técnica de flashback em um movimento que une dados históricos e imaginários em diferentes espaços, tempos e memórias.

Tendo como temática central o complexo processo de formação do povo brasileiro, a narrativa tem como “locus” privilegiado a Ilha de Itaparica no Recôncavo Baiano, terra natal do escritor, e divide espaço com episódios que se passam em Salvador, Lisboa, São Paulo e Rio de Janeiro através de um cenário de rememoração de eventos marcantes na história nacional: Invasão holandesa, Independência, Abolição, Proclamação da República, Guerra do Paraguai, Guerra de Canudos, Governo Vargas, Ditadura Militar. Nesse percurso o romance redefine os termos das discussões sobre identidade nacional, colocando em evidência os contrapontos entre identidade e alteridade por meio de personagens cujas vozes denunciam como a história brasileira é mitológica em nome de uma pretensa identidade nacional. Nas palavras de João Ubaldo *Viva o Povo Brasileiro*:

Trata-se antes de tudo de um grande ímpeto de desmistificação. Desmistificação dos esquemas que nos inculcaram desmistificação da História Oficial, cheia de heróis irrepreensíveis, da ideia de que somos o maior país do mundo, e outros mitos da formação intelectual brasileira. O mito da colonização, se o Brasil tivesse sido colonizado pelos holandeses nós estaríamos melhor etc. Trata-se de um olhar crítico sobre a visão que nós temos de nós mesmos e sobre a pretensão dessa visão: o Brasil é isso. Um logro. A grande massa da população brasileira não tem meios de ter a visão do que quer que seja².

Viva o Povo Brasileiro retoma um tema recorrente em nossas letras: a formação identitária do povo brasileiro, com o diferencial de que em suas quase setecentas páginas não há uma busca em definir uma nacionalidade singular e homogênea, mas colocar em relevo as contradições e incompletude desse projeto. Para isso o autor situa seus personagens em experiências importantes da vida nacional: colonização, escravidão, ditaduras, quando discursos foram elaborados no sentido de cristalizar símbolos, valores e uma memória coletiva que colocasse toda a nação embaixo das mesmas representações.

¹ Os subtítulos funcionam como marcos temporais que situam o leitor no tempo e no espaço da narrativa, uma vez que os acontecimentos narrados não seguem uma linearidade. Ex: Pirajá, 8 de novembro de 1822; Vera Cruz de Itaparica, 20 de dezembro de 1647.

²Entrevista a Alice Raillard. La Quinzaine Littéraire, Paris (Fr), nº 484, Abril, 1987. Disponível em: GIACON, Eliane Maria de Oliveira. **Acervo Capiroba (1968-2008): um estudo da fortuna crítica de João Ubaldo Ribeiro** (Tese de Doutorado) Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, 2011, p.216. Em sua tese Eliane Giacon realiza um estudo da fortuna crítica do autor entre 1968-2008 através de fontes como livros, revistas, jornais, teses, dissertações, artigos, anais referentes à produção literária ubaldiana. O acervo constitui-se do anexo da tese onde se encontra dados biográficos do autor, um inventário de sua produção (romances, crônicas, contos, traduções) assim como a reprodução de artigos sobre suas obras e entrevistas concedidas pelo escritor ao longo de sua carreira.

Contrariando essa lógica, João Ubaldo cria um universo romanesco denso e ao mesmo tempo envolvente em que elementos como crítica, humor, ironia, parodia, carnavaalizações, ambiguidades se fundem em um exercício de questionamento de certos discursos consagrados pela historiografia e pela própria tradição literária, o que faz do romance um ponto de encontro entre o já dito, ao lidar com conhecimentos prévios do leitor, e uma nova possibilidade de leitura das construções e relações estabelecidas ao longo de nossa história. Essa teia de ambiguidades e sentidos que a narrativa oferece pode ser evidenciada na conjunção *Contudo* que inicia o romance, considerada por críticos e estudiosos da obra como um divisor de águas entre um antes e um depois, ou seja, entre a história que se inicia e o que aconteceu fora do texto, nos discursos históricos e literários que se repetem e se reforçam na formação do ser brasileiro.

A história contada ao longo da narrativa é a história do Brasil encenada por personagens fictícios que dão vida ao senhor de engenho, aos escravos e alforriados, aos indígenas, as sinhazinhas, aos padres, aos comerciantes, aos operários e tantas outras denominações que agregam os diferentes sujeitos históricos que formam o povo brasileiro. Nesses termos a narrativa explora a trajetória de diferentes personagens, representantes das etnias responsáveis pelo povoamento do país, reservando um lugar de destaque às manifestações da cultura afro-brasileira e a história das lutas travadas ao longo dos séculos pela população mestiça, negra e pobre. Dessa forma, ao invés de representar uma exaltação à história brasileira o autor faz uma releitura crítico-satírica da mesma, denunciando os jogos de poder e exclusão em que as identidades são construídas.

A nação ubaldidana se constrói no embate ideológico entre uma elite (senhores de engenho, clero, banqueiros, comerciantes) que se acham o dono da verdade, do conhecimento e da cultura e que em seus discursos e ações perpetuam preconceitos, injustiças, corrupção, violência e desigualdades e cujas linhagens se sustentam pelos títulos de nobreza e por um poder institucionalizado; e as camadas populares (índios, negros, pobres, mestiços, mulheres, operários) que em um processo de luta, resistência e aprendizagem rompem com o silêncio da marginalidade e se descobrem enquanto povo brasileiro, formando uma comunidade que se reconhece não só pelas relações de sangue mais pelos laços afetivos das memórias e histórias que compartilha. Nesse sentido, privilegiamos as ações e os discursos dos personagens que num exercício dialógico nos apresentam a história do país como uma construção discursiva e passível a diferentes versões.

Em meio à galeria de personagens que compõem o enredo, alguns foram mais profundamente observados: o Barão Perilo Ambrósio, Amleto Ferreira, o Cônego D.

Francisco Manuel de Araújo Marques, Alferes José Francisco Brandão, Caboco Capiroba, Dadinha, Maria da Fé, Patrício Macário, Nego Leléu e Zé Popó, por entendermos que suas trajetórias se encaixam de forma mais substancial na problematização proposta nesta pesquisa. Isso não implica dizer, que outros personagens não serão citados ao longo da escrita uma vez que na elaboração de um romance que ultrapassa gerações muitas histórias se entrecruzam na configuração de projetos identitários contrastantes e no questionamento do devir histórico do país.

Nessa perspectiva, a ideia basilar desse trabalho passa pela necessidade de historicizar a obra literária e assumi-la como uma evidência da história, ou seja, como um documento no sentido de valorizar a riqueza do texto ficcional como fonte que fala do mundo através de sua linguagem metafórica. De acordo com Certeau (1982), a prática do historiador se centraria em transformar um objeto em histórico, em historicizar um elemento. Ao trabalhar sobre esse elemento/objeto obedecendo às regras estabelecidas pela academia, cabe ao historiador realizar o transporte do seu produto do campo cultural para o histórico.

A opção em utilizar a literatura como a principal fonte a essa pesquisa consiste na constatação que, para o historiador no processo de escrita da história é necessário discutir novas fontes e usar a interdisciplinaridade como proposta para ampliação dos olhares em torno do fazer historiográfico. Sendo assim, os suportes teóricos que norteiam este trabalho se pautam na perspectiva da História Cultural em diálogo com seus campos de aproximação: antropologia, sociologia, história social, história da linguagem, teoria literária, através das contribuições de Roger Chartier, Linda Hutcheon, Peter Burke, Michel de Certeau, Sturt Hall, Antônio Candido, Alfredo Bosi entre outros, tendo como conceito basilar a noção de representação, categoria central nas interfaces da Literatura e da História, tendo em vista que é com ele e a partir dele que se estabelece o nexos entre o real e o ficcional, uma vez que as narrativas históricas e literárias são um construto linguístico inserido no campo das representações.

Juntamente a esse aparato teórico, a leitura de teses, dissertações, artigos e resenhas sobre o conjunto da obra de João Ubaldo Ribeiro foram importantes para adentrarmos no universo ficcional do autor, de modo que algumas delas foram utilizadas como referências significativas ao objetivo dessa pesquisa, ao que convém destacar as teses de doutoramento de Eliana Maria Giacon, *Acervo Capiroba (1968-2008): um estudo da fortuna crítica de João Ubaldo Ribeiro*, e de Juva Batella, *Ubaldo: ficção, confissão, disfarce & retrato*. Eliana Maria Giacon realizou um estudo da fortuna crítica do escritor ao longo de seus 40 anos de carreira, compondo um acervo que reúne indicações de livros, revistas, jornais, teses, dissertações,

artigos, anais, além da reprodução de entrevistas concedidas pelo escritor ao longo da vida. Juva Batella, sobrinho de João Ubaldo, realizou seu estudo com base numa pesquisa de imprensa, que remonta o início da carreira do autor, procurando articular seu universo ficcional a sua biografia. Seu trabalho apresenta um vasto material de imprensa nacional e internacional, organizado por ordem de veículo, assim como a reprodução na íntegra de entrevistas concedidas por João Ubaldo, além de cartas e e-mails trocados por ambos. Assim sendo, ao lado de outros estudos, da bibliografia pertinente à temática, essas obras funcionaram como um acervo a nos conduzir a águas mais profundas.

Diante desses pressupostos teóricos e metodológicos estruturamos o trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo, ***Viva o Povo Brasileiro e a Questão da identidade***, iniciamos por uma breve abordagem da vida e obra do autor, no sentido de adentrarmos no seu universo ficcional para melhor compreender os procedimentos narrativos utilizados pelo escritor ao lidar com a questão da identidade. Em seguida, buscamos (re) visitar a temática nacional no universo literário, por entendermos que a narrativa ubaldiana, assumindo outros enfoques e perspectivas, dar seguimento a essa tradição literária de buscar as origens da nação. Na sequência, voltamos o nosso olhar para relação entre Estado-nação, identidade nacional e culturas brasileiras, procurando a princípio perceber como o conceito de identidade nacional foi instrumentalizado para atender um projeto do Estado de criar uma imagem e um discurso unificador como estratégia política de suplantar as diferenças existentes entre povos e culturas no interior da nação. A proposta é abrir uma reflexão sobre a “dessacralização” da identidade nacional como resposta a um contexto de mudanças que celebra a identidade móvel e tem colaborado para o reconhecimento das pluralidades culturais. O intuito é localizar *Viva o Povo Brasileiro* como uma obra que celebra a pluralidade e nos alicerça no pensar as identidades pela alteridade e por extensão apresenta o Brasil em sua multiplicidade.

No segundo capítulo, ***A Narrativa Ubaldiana e o Fazer Historiográfico***, intentamos transitar pelas interfaces da literatura e da história no contexto romanesco, como mecanismo de apreensão dos recursos metaficcionais que a narrativa nos oferece na problematização do fazer historiográfico, seguindo a percepção que, ao trabalhar nosso processo de formação nacional, a narrativa estabelecer contrapontos entre fatos históricos e suas contraversões, aproximando-se das teorias contemporâneas em torno da natureza discursiva tanto da história como da ficção. Ainda nesse capítulo, fazendo uso da metáfora antropofágica, analisamos como João Ubaldo Ribeiro parodia e carnavaliza a história dita oficial, em uma narrativa que proporciona o encontro ou confronto de discursos historiográficos, literários, populares e

clássicos, que em diferentes épocas e sobre diferentes aspectos procuraram desvendar nosso complexo identitário.

O terceiro capítulo *O Povo Brasileiro: “Uma Entidade Mítica e Fugidia”* centra-se na análise dos protagonistas do romance: o povo brasileiro. Reconhecendo que os protagonistas do romance são as muitas personagens que dão vida a uma representação do povo brasileiro, o enfoque é direcionado às vozes atribuídas a esses emblemáticos personagens nas formas particulares em que vão moldar o pensamento sobre si e sobre o outro. A análise dos tipos brasileiros e suas posições ideológicas foram uma ferramenta metodológica na problematização dos diferentes juízos atribuídos a noção povo que assume no romance um caráter deslizante, nos direcionando a pensar o povo brasileiro como uma entidade fugidia, levando-se em conta que, o que hoje entendemos como nação brasileira e povo brasileiro é resultado de algo historicamente construindo, dentro de um sistema social e cultural que dá vida a certas representações.

Como nos ensina Chartier (2011, p. 27): “as representações não são simples imagens, verídicas ou enganosas, do mundo social. Elas têm uma energia própria que persuade seus leitores e espectadores que o real corresponde efetivamente ao que elas dizem ou mostram”. É nesse sentido que tomamos *Viva o Povo Brasileiro* como uma representação literária que transcende o puramente estético, tornando possível o objetivo maior que move essa pesquisa: significar a obra literária em estudo, conferindo-lhe uma nova interpretação, no que tange a percepção de como o autor, utilizando-se de artifícios ficcionais, se apropria dos fatos históricos, constrói sua representação sobre o Brasil e o seu povo, ressaltando a dinamização das identidades, anunciando a nação em sua pluralidade e abrindo espaço para o enriquecimento da história.

2 - VIVA O POVO BRASILEIRO E A QUESTÃO DA IDENTIDADE

2.1 Um novo intérprete para velhas questões: O que é o Brasil? Quem são os brasileiros?

João Ubaldo Osório Pimentel Ribeiro (1941-2014) é consagrado no universo literário como um dos principais romancistas do país. “O escritor sem cara de escritor” como costumava adjectivar-se, nasceu na Ilha de Itaparica-BA, região do Recôncavo Baiano, cenário que inspirou boa parte de suas obras. Criado em meio aos livros e sob uma rigorosa disciplina paterna começou a ser alfabetizado aos seis anos de idade e desde então o futuro escritor iniciou a trajetória que possibilitou que o menino de leitura eclética³ se transformasse em um homem de formação erudita, de vasta cultura e conhecedor dos mais diversos tipos de assuntos.

João Ubaldo Ribeiro passou parte da infância em Sergipe, retornando ainda menino à Bahia, e de lá percorreu o Brasil e o mundo, morando em Salvador, Rio de Janeiro, Lisboa, Estados Unidos e Berlim, mas sempre voltando a Ilha de Itaparica, seu lugar de refúgio e de inspiração. Nesse itinerário, trabalhou como jornalista no Jornal da Bahia e na Tribuna da Bahia, além de colaborar com outros jornais e revistas como cronista e colunista, entre os quais, Folha de S. Paulo, O Globo, O Estado de S. Paulo. Além da atividade jornalística, graduou-se em Direito em 1962 pela Universidade Federal da Bahia, mas nunca chegou a exercer a profissão.

Deu início às atividades literárias ainda na faculdade, ao lado de seu grande amigo Glauber Rocha, com quem editou revistas, jornais culturais e participou como militante do movimento estudantil. Fez mestrado em administração pública e ciências políticas na Universidade da Califórnia do Sul nos Estados Unidos, posteriormente retornou ao Brasil onde por seis anos exerceu a carreira de professor universitário na Universidade Federal da Bahia e na Universidade Católica de Salvador, ofício ao qual não deu seguimento em virtude de sua escolha a dedicar-se a profissão de escritor.

Membro da Academia Brasileira de Letras, ganhador de vários prêmios como o Jabuti e o Camões, João Ubaldo Ribeiro consagrou-se no universo literário por transmitir através de suas obras a história e cultura do país, tendo algumas delas publicadas em diversos países e idiomas e adaptadas para o teatro, cinema e televisão. Dentre sua vasta produção, que abarca

³ João Ubaldo em muitas de suas entrevistas enfatiza a importância da figura paterna em sua formação literária. Segundo o autor, desde cedo o pai Manoel Ribeiro o incentivou a ler autores como Shakespeare, Rabelais, Miguel de Cervantes, Machado de Assis, Monteiro Lobato, Homero, Graciliano Ramos, Camões, Euclides da Cunha, dentre outros.

crônicas, ensaios, contos e romances destacamos: *Setembro não tem sentido* (1968); *Sargento Getúlio* (1971); *Vila Real* (1979); *Viva o Povo Brasileiro* (1984); *O sorriso do lagarto* (1989); *O feitiço da Ilha do Pavão* (1997); *A casa dos Budas Ditosos* (1999); *Miséria e grandeza do amor de Benedita* (2000); *Diário do Farol* (2002) e *O Albatroz Azul* (2009).⁴

Considerado um homem de personalidade simples e espontânea, João Ubaldo trouxe para seus enredos uma diversidade formal e temática que se refletiu em uma escrita mais fluida e sem pretensão de seguir uma estética ou tradição literária, como é possível observar nas afirmações de seu amigo Glauber Rocha e dos críticos Wilson Martins e Cremilda de Araújo Medina, respectivamente:

Ubaldo, um escritor pra frente. Não tem preconceitos literários, maneja bem qualquer estrutura [...] Ubaldo quando escreve não se tortura com a palavra, como que a “seriedade” fosse uma espécie de salvo-conduto para a frieza ou intelectualismo [...] é um cidadão que faz literatura com a voracidade e a alegria de quem toca jazz ou improvisa numa batucada: senta na máquina e manda brasa. Não é, porém um improvisador primário: sua veia satírica é forte; sua imaginação é gigante, sua novidade é permanente. (ROCHA *apud* COSTA, 2009, p. 46-47).

Ele é por excelência, o escritor largadão, de chinelo e short, que só consegue escrever sem camisa, chegado aos copos e as conversas de botequim, alegre e debochado. Nem a pompa e o fardão dos Imortais conseguiram interferir, aos olhos do público, na pureza da imagem de João Ubaldo. Ele continua sendo a personificação da espontaneidade e da simplicidade num escritor. Não por acaso seus romances, contos e crônicas são povoados de anti-heróis, que falam demais, que cometem inconveniências terríveis, que perdem o jogo de cintura em determinadas situações, que não se armam preventivamente contra a vida. (MARTINS *apud* GIACON, 2011, p.280)⁵.

[...] pesquisador da realidade cultural de seu povo, ideologicamente radical quanto aos preconceitos do poder, nem se armou em juiz, nem em político, nem em sociólogo. Mas acredita no conhecimento através da arte. Seus livros são itinerários dessa procura dos laços culturais perdidos ou diluídos. Livres da tirania do cientificismo se soltou na ficção e, através de um exercício que é lúdico, não torturador, lançou as redes ao mar. (MEDINA *apud* GIACON, 2011, p.57):

A despeito da imagem que ele criou ou que se criou a sua volta, o que não passa despercebido entre os que se aventuram na leitura e análise de suas obras é a preocupação do escritor com uma literatura que refletisse os dilemas brasileiros o que faz de seus textos “narrativas imbricadas com matrizes culturais do próprio escritor e marcadas pela história,

⁴ Os dados utilizados nessa breve biografia do escritor foram extraídos de: OLIVIERI-GODET, Rita. **Viva o Povo Brasileiro: a ficção de uma nação plural**; coordenação João Cesar de Castro Rocha. -1. Ed.- São Paulo: É Realizações, 2014. Para um apanhado geral de vida e obra do autor ver ainda: BATELLA, Juva. **Ubaldo: ficção, confissão, disfarce & retrato**- 1ª ed. – Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2016.

⁵MARTINS, Wilson. João Ubaldo Ribeiro, um caso de populismo literário. *Revista Iberomania Tübingen*: Max Niemeyer Verlag, n.38,1993. Disponível em: GIACON, Eliane Maria de Oliveira. **Acervo Capiroba (1968-2008): um estudo da fortuna crítica de João Ubaldo Ribeiro** (Tese de Doutorado) Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, 2011. (anexos, p. 280).

cultura, política, e a problemática do perfil identitário brasileiro” (CONCEIÇÃO, 2001, p. 160). Problemática posta em evidencia pelas vozes de suas múltiplas personagens “que funcionam como um canal de expressão das suas opiniões, como cidadão e escritor, acerca de muitos temas de nossos tempos” (BATELLA, 2016, p. 24). Para Eliana Giacon a escrita de João Ubaldo caracteriza-se por um estilo camaleônico, que se modifica pela forma e pelo arcabouço temático, ao mesmo tempo em que apresenta certa unidade, sobretudo no que tange à questão da identidade:

[...] a preocupação em discutir a identidade possível do povo brasileiro está presente em várias de suas obras como *Setembro não tem sentido* (1968), *Sargento Getúlio* (1971), *Vila Real* (1979), *Viva o Povo Brasileiro* (1984), *O sorriso do lagarto* (1989) e *O feitiço da Ilha do Pavão* (1997), nos quais a viga mestra é a questão da identidade nacional. Alguns desses livros têm o enredo voltado para momentos nacionais, como *Setembro não tem sentido*, outros criam um local imaginário, onde uma sociedade fictícia é um espelho invertido da sociedade brasileira, como em *O feitiço da Ilha do Pavão*. A identidade nacional, muitas vezes, parte da identidade individual que liga o indivíduo ao seu meio. Em *Vila Real*, a identidade ocorre primeiro entre indivíduo e o meio, e depois com os outros, na defesa da terra. *Sargento Getúlio*, por sua vez, identifica o grupo com o indivíduo, pois, em seus monólogos, Getúlio fala de questões que atormentam a todos os homens. Esse personagem, com seu modo de ser, pode representar um modelo de homem nordestino o qual é fiel, pois ser fiel a si e levar até o fim a ordem que lhe foi dada é ser fiel não só a ele, mas ao padrão social que lhe foi ensinado, o que, por sua vez, o identifica com o povo brasileiro. (GIACON, 2012, p. 11).

Viva o Povo Brasileiro é fruto desses dilemas, cujas linhas refletem o que João Ubaldo reconhece ser uma fase de maturação de sua escrita, não mais alicerçada em um desejo de mudar o mundo, mas de contribuir para essa mudança comunicando sua tomada de consciência da realidade brasileira: “não considero mais o livro como um fuzil, mas como uma base sobre a qual se pode edificar algo de novo; uma contribuição ao conhecimento que nós tomamos de nós mesmos enquanto brasileiros e enquanto pessoas”⁶, como confirma na capa de seu romance *Vila Real* (1979):

Procuro, basicamente fazer uma literatura vinculada as minhas raízes, independente, não colonizada, comprometida com a afirmação da identidade brasileira. Procuro explorar a língua brasileira, o verbo brasileiro e, através dele, contribuir para o aguçamento da consciência de nós mesmos, brasileiros. Sou contra as belas letras, a contrafação, o elitismo. Acho que o principal problema do escritor brasileiro é a busca da nossa linguagem, do nosso fabulário, dos nossos valores próprios.

⁶Entrevista a Alice Raillard. La Quinzaine Littéraire, Paris (Fr), n° 484, Abril, 1987. Disponível em: GIACON, Eliane Maria de Oliveira. **Acervo Capiroba (1968-2008): um estudo da fortuna crítica de João Ubaldo Ribeiro** (Tese de Doutorado) Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, 2011. (anexos, p. 216).

De fato “a questão da identidade” é uma constante no conjunto de sua obra, seja ela representada como uma busca individual como acontece ao personagem Getúlio em seu romance *Sargento Getúlio* (1971) seja como uma expressão coletiva a exemplo de *Vila Real* (1979) que retrata o drama de um grupo de posseiros por um lugar para chamar de seu, uma luta pela terra que simboliza o desejo de afirmação dos valores culturais e históricos de uma coletividade. Com *Viva o Povo Brasileiro* João Ubaldo amplia esse leque de significações em torno da questão da identidade uma vez que, o romance não fala mais só “de um homem, Getúlio, nem de uma vila, a Real, mais de um povo, o brasileiro”:

O grupo social de que se fala agora é outro, ou são vários: o povo brasileiro como um todo e cada uma das suas partes constituintes: pretos e brancos, e dentro dos brancos os portugueses, holandeses, alemães e ingleses, e dentro dos pretos os de vários tipos e origens, e entre eles todos os pardos, mulatos, cafuzos e mamelucos e todos os índios e índias, incluídos os cruzamentos mais inventivos... (BATELLA, 2016, p. 20).

João Ubaldo Ribeiro ao buscar diferentes estratégias para narrar à problemática questão da identidade caracterizou-se como um mediador entre as diferentes instâncias culturais e discursivas sobre a brasilidade que tem em *Viva o Povo Brasileiro* seu melhor referencial. Em sua nítida inclinação reflexiva o romance “incorpora as diferenças marcantes dos povos e traça como perfil uma identidade transcultural, mestiça e plural” (CONCEIÇÃO, 2001, p.148).

Se a temática central do romance trata da saga de um povo em busca de sua afirmação o autor apresenta logo em suas primeiras paginas a “alminha brasileira”. Uma alminha errante que encarna em diferentes personagens (Caboco Capiroba, Alferes José Francisco Brandão, Maria da Fé) e que a cada encarnação realiza um processo de aprendizagem: “A alma não aprende nada enquanto alma necessita da encarnação para aprender” (RIBEIRO, 1984, p. 16). Ao criar essa almazinha inexperiente e inocente sempre a espera da hora de encarnar para aprender João Ubaldo metaforiza o nosso processo de formação enquanto povo colocando em evidência que não existe um ser brasileiro, mas sujeitos sociais e históricos em um constante processo de descobertas.

E, na verdade, a almazinha que ficou tanto tempo desconsolada e errante depois que, ainda tão verde e indefesa, se viu obrigada a abandonar o corpo do Alferes Brandão Galvão, não era originalmente uma alma brasileira, pois é muito difícil que as almas se destinem a nascer somente numa nacionalidade qualquer, ou venha a apegar-se a alguma. No caso dessa, tudo começou, como tantos eventos importantes, por obra do acaso. [...] Talvez tenha principiando aí a colaboração de circunstâncias singulares que terminou por fazer da alma do alferes uma alma brasileira. Nasceu índia fêmea por volta da chegada dos primeiros brancos, havendo sido estuprada e morta por oito

deles antes dos doze anos. Sem nada entender, mal saia do corpo da menina e iniciava nova subida ao Poleiro das Almas, quando outra barriga de gente a chupou como um torvelinho e eis que a alminha nasce índio outra vez e outra e outra, não se pode saber exatamente quantas, até o dia em que, depois de ter vivido como caboclo no tempo dos holandeses, enfurnado nos matagais e apicuns com três ou quatro mulheres e muitas filhas e comendo carne de gente volta e meia, passou um certo tempo no Poleiro das Almas, com temor de novamente encarnar em homem ou mulher. E seguramente alguma coisa deve estar escrita, porque essa alma, tiritando de receio e aflição no espaço escuro entre os mundos, fez tenção firme de evitar o Hemisfério Austral na descida seguinte, mas, como não tinha efetivamente aprendido coisa alguma, sabendo melhor ser papagaio do que gente, terminou por revoar de maneira fatídica e, dezoito anos, dois meses e vinte dias antes do 10 de junho de 1882, achou-se por dentro das vísceras da mulher franzina que logo iria parir, no corpo do futuro Alferes Brandão Galvão, herói da Independência. (RIBEIRO, 1984, p. 18-19).

A alminha se configura como uma metáfora da miscigenação e dos conflitos que resultaram do encontro entre os diferentes grupos étnicos que formam esse país, pois encarna de animais para gente, de índio para índio, de índio para negro, de negro para branco e assim sucessivamente, sendo a priori uma alma cósmica e sem nacionalidade que necessita encarnar para aprender. No desenrolar da trama ficcional as “alminhas” nascem, vivem, morrem e reencarnam ou voltam como entidades espirituais, como acontece aos personagens Vú, Zernike e Capiroba que morrem nos capítulos iniciais e seguem na narrativa por meios de incorporações. Capiroba encanação pioneira da linhagem dos oprimidos retorna no corpo do Aferes Brandão Galvão e posteriormente reencarna como a idealista Maria da Fé. Assim a narrativa rompe com concepção linear de tempo progressivo e assume um caráter cíclico, o que no universo simbólico da narrativa representa a perene questão das identidades em formação, pois na medida em que reencarnam em outros corpos assumem novas posições e ideologias.

Ao encenar os ritos da encarnação no entrecruzamento das almas de Capiroba, Alferes Brandão e Maria da fé, João Ubaldo rompe não só o com a noção de tempo progressivo como, com qualquer forma de definição de uma brasilidade legitimante: “Subtraída ao campo nobre das metáforas, a “alma” se concretiza, deixa de ser o “espírito do povo” (*Volksgeist*) dos filósofos, dos românticos e dos nacionalismos, para adaptar-se ao sentido próprio e mais prosaico da crença popular nas reencarnações” (CUNHA, 2006, p. 103). Nesse ciclo de encarnações e incorporações a alma brasileira errante e fugidia simboliza o caráter inacabado e flexível da identidade brasileira e aponta para a singularidade da narrativa ubaldiana frente à retomada da questão da nacionalidade: uma redefinição no pensar as identidades pelas

subjetividades. João Ubaldo des-soleniza⁷ a ideia de identidade nacional imposta de cima para baixo e coloca em relevo uma pluralidade de identidades construídas e reconstruídas em diferentes momentos históricos, o que segundo Lúcia Helena (1993) nos oferece uma possibilidade inteligente de rediscutir o problema da identidade:

João Ubaldo Ribeiro investe, com sua obra, numa iniciativa importantíssima: a de promover uma espécie de psicanálise mítica da cultura brasileira, esta Babel de linguagens, convocando um imaginário sedimentado e solapando-lhe as soldas, ainda que por vezes também arriscando-se a consolidá-las. O lugar mítico convocando por João Ubaldo – o da fundação nacional – implica promover a migração de uma memória textual regressiva, estocada no remoto passado nacional, para daí progressivamente deslocá-la. Nessa operação, o leitor é convocado não só a acionar sua memória cultural, como também a memória de leitor de literatura brasileira, na revisitação – no presente da leitura e da história brasileira – dos vultos verbais textualizados sob a forma de personagens, cenários e segmentos temporais da narrativa. *Viva o Povo Brasileiro* vem intencionalmente saturado desse repertório cultural específico, ingredientes através do qual o romance inteligentemente apresenta as “mercadorias mentais” que ainda hoje administram nosso inconsciente cultural. (HELENA, 1993, p. 92).

Como fica explícito no discurso de Lúcia Helena as questões retomadas em *Viva o Povo Brasileiro* não são novas em nossa tradição historiográfica e literária, contudo, ao tangenciar os mitos fundadores solapando-os ou correndo o risco de reforçá-los João Ubaldo atualiza as velhas e já conhecidas questões: Quem é povo brasileiro? Qual o sentido de uma identidade ou de uma memória que se querem nacionais?⁸ Para Marilene Chauí a perenidade dessas interrogações nos direciona sempre ao mito fundador cujas raízes foram fincadas em 1500 e se atualiza em cada novo momento de consolidação dos projetos nacionais do Estado brasileiro em direção à construção de uma nação una e sem fraturas. Isso porque as narrativas de fundação consubstanciaram um imaginário capaz de solucionar “tensões, conflitos e contradições que não encontraram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade” (2000, p. 09).

O mito fundador oferece um repertório inicial de representações da realidade e, em cada momento da formação histórica, esses elementos são reorganizados tanto do ponto de vista de sua hierarquia interna (isto é, qual o elemento principal que comanda os outros) como da ampliação de seu sentido (isto é, novos elementos vêm se acrescentar ao significado primitivo). Assim, as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimentam-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-as para adequá-la à nova quadra histórica. É exatamente por isso que, sob novas roupagens, o mito pode repetir-se indefinidamente. (2000, p. 10).

⁷ Termo utilizado por Juva Batella para enfatizar o caráter de dessacralização ou “desmonte”, como o próprio se refere de uma pretensa identidade nacional em *Viva o Povo Brasileiro*.

⁸ Questão levantada por Renato Ortiz em seu livro *Cultura Brasileira & Identidade nacional* (1985)

Percebe-se que ideia de fundação e formação é vista pela autora de forma contrastante, uma vez que a primeira remete a um momento originário que se quer vivo e atual no curso no tempo, enquanto a ideia de formação caminha na lateralidade da transformação, das continuidades e descontinuidades dos processos históricos, nas palavras de Chauí: “o registro da formação é a história propriamente dita, aí incluída suas representações, sejam aquelas que conhecem o processo histórico, sejam as que o ocultam (isto é, as ideologias)”. (2000, p. 09). Assim, as forças persuasivas das representações podem ser instrumentalizadas no curso da história em diferentes direções, servindo ao sabor das circunstâncias, para reforçar ou negar determinadas questões. Daí a importância de pensar no caráter relacional de toda identidade, em outras palavras, que a questão da identidade em 1984 não é a mesma que motivou os românticos no século XIX ou os Modernistas das primeiras décadas do XX, mas que “aquela altura, ainda insiste e procede, em romancistas que pertencem a linhagens tão distintas e existem em brasis também diversos”. (CUNHA, 2006, p. 118).

Nesse sentido convém destacar a realidade social na qual o romance *Viva o Povo Brasileiro* foi escrito e publicado, ou seja, nas últimas décadas do século XX, quando o país passava pelo processo de redemocratização com o fim da ditadura militar; quando diversas formas de resistência ao regime autoritário se converteram em uma rebeldia criativa em vários campos de atuação, não só de subversão à ordem estabelecida, mas dos movimentos feministas, estudantis, pacifistas, de contracultura, de lutas por direitos civis das minorias. Fortes movimentos sociais que ganharam grande visibilidade e conquistas no cenário nacional e internacional.

No país vivíamos um horizonte de expectativas sentidas na presença marcante de segmentos da sociedade civil nas ruas reivindicando participação na vida política brasileira. As manifestações pelas *Diretas Já* tinha como pauta imediata pressionar os deputados para que aprovassem a Emenda Constitucional Dante de Oliveira, que estabelecia eleições diretas para presidente, o que não aconteceu em 1984, mas teve peso significativo para desgastar ainda mais o regime militar que dava seus últimos suspiros, e de forma emblemática, desenterrar dos porões da ditadura o protagonismo do povo brasileiro vivenciado nas multidões presentes nos comícios realizados em diferentes cidades brasileiras, o que significou nas palavras de Virgínia Vasconcelos Leal uma vitória simbólica indiscutível. Nesse âmbito a autora ressalta:

Durante meses, o cidadão brasileiro resgatou seus símbolos nacionais, desapropriados pelo governo ditatorial. Cantar o Hino Nacional vestir-se de verde e amarelo, balançar a bandeira e poder sonhar coletivamente com um Brasil melhor

tornaram-se motivos de orgulho naqueles dias. Foi um resgate grandioso. Como se o povo brasileiro recuperasse uma sensação de identidade em torno desses símbolos até então massacrados pelo uso excessivo e manipulador feito pela ditadura militar. (1999, p. 7).

A campanha das *Diretas Já* reuniu em prol de um objetivo comum diferentes lideranças políticas a exemplo de Ulysses Guimarães, Leonel Brizola, Luiz Inácio Lula da Silva; mas seu maior legado para história do Brasil foi a comprovação da força transformadora que é desencadeada quando a sociedade se mobiliza e sai às ruas. João Ubaldo como intelectual envolvido nessa atmosfera social e política, não viveu esse período imune aos acontecimentos. De modo que, ao pensar a pluralidade de vozes presentes na obra, não se pode deixar de perceber uma ideia de oposição ao regime militar, que por longo tempo silenciou e reprimiu as vozes subversivas. Ainda segundo Leal (1999) independente de suas qualidades literárias, *Viva o Povo Brasileiro* é um romance antenado com o contexto político e o estado de ânimo provocado por essa onda de cidadania e de resgate das identidades. Confirmando essa influência do meio social sobre a obra Luiz Fernando Valente nos diz:

Publicado no final de 1984, *Viva o Povo Brasileiro* é inegavelmente um produto da transição do regime militar para “Nova República,” caracterizada pela reabertura das discussões sobre os grandes problemas nacionais e a perene questão da definição do Brasil. Estes debates foram frequentemente acompanhados por uma oposição aberta ao regime militar e por um interesse renovado pelo passado nacional. Não deve surpreender que dentro dessa atmosfera tenha surgido um romance como *Viva o Povo Brasileiro*, que quer repensar a história brasileira, da colônia ao presente, e redefinir os termos da discussão sobre a identidade nacional. (1990, p. 68).

As últimas décadas do século XX foram revolucionárias em termos culturais cujas formas de expressão não se limitaram às manifestações de ruas, mas invadiram o universo artístico: música, cinema, teatro, literatura. Os Centros Populares de Culturas (CPCs), o Cinema Novo, o Tropicalismo, a nova MPB, as prosas e poesias de protesto assumiram um papel fundamental na busca de uma conscientização política da realidade brasileira, o que passava pela retomada das discussões da problemática nacional e do questionamento dos rumos da nação.

Renato Ortiz em sua obra *Cultura Brasileiro & identidade nacional* (1985) reflete sobre os rumos que tomaram as discussões sobre identidade e cultura brasileira entre as décadas de 1950 e 1970. Para isso destaca a influência do pensamento construído no interior de centros culturais como Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e os Centros Populares de Cultura da UNE ao conceber a cultura como um espaço privilegiado de transformação e superação da dependência cultural em termos de alienação. A difusão de

conceitos como “cultura alienada” e “autenticidade cultural”, direcionou a busca por uma consciência crítica do ser do país em sua condição de país periférico, o que repercutiu na preocupação de nossos artistas em retomar o debate sobre a dependência cultural, pensar a cultura popular em novos termos e principalmente pensar a questão identitária na contramão do polo dominador, o que implicava colocar em cena os sujeitos marginalizados e suas demandas.

Esse período de efervescência política e cultural marcou a formação intelectual da geração de João Ubaldo Ribeiro, uma geração de artistas que se consagraram por trazer ao cenário brasileiro produções diversificadas em suas pedras de toque, mas que se encontravam na criatividade de expressões que uniam engajamento político e questionamento da problemática nacional. João Ubaldo chega a afirmar, que pós 1964, data do golpe militar, em certos meios de esquerda desenvolveu-se um sentimento de culpa em todos aqueles, inclusive nele, que não participaram de uma ação política direta, que em contrapartida passam a usar a arte como objeto de ação: “[...] o que eu escrevia era decididamente muito orientado. Eu pensava que poderia mudar o mundo, eu e todos os amigos de minha geração, meus amigos baianos, Glauber Rocha..., toda uma geração de jornalistas, intelectuais, semi-existencialistas, semi-sartreanos e muito revolucionários. Nós misturávamos cinismo e engajamento”.⁹

Viva o Povo Brasileiro, embora escrito em um momento em que o romancista já não ver o “livro como um fuzil”, ainda respira essa ambiência, haja vista que se construiu como uma crítica à história que é contada pelo centro do poder, onde a maioria dos sujeitos dessa suposta nação não tem voz e são deixadas às margens da história. No caminho trilhado por João Ubaldo na configuração do processo de formação nacional ganham destaques indígenas, escravos, negros, mulheres, pobres, operários, que na condição de povo brasileiro, experienciam suas histórias, memórias, ritos e tradições, sendo também esses personagens aqueles que nos conduzem a quebra de estereótipos, ao confronto de teorizações sobre a miscigenação e a uma leitura da identidade pela alteridade. De acordo com Eneida Cunha Leal:

O romance de João Ubaldo Ribeiro, em grande parte ou quando constata e coleciona as emergências do imaginário, desenha uma genealogia da nacionalidade instituída. Mas, por solidariedade à larga fração social subalternizada, *Viva o Povo Brasileiro* desliza da postura descritiva ou avaliativa para a proposição corretiva de uma brasilidade a ser conquistada, um discurso identitário que abarque e reconcilie os

⁹ Entrevista a Alice Raillard. La Quinzaine Littéraire, Paris (Fr), n° 484, Abril, 1987. Disponível em: GIACON, Eliane Maria de Oliveira. **Acervo Capiroba (1968-2008): um estudo da fortuna crítica de João Ubaldo Ribeiro** (Tese de Doutorado) Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, 2011. (anexos, p. 215).

elementos recalcados e as partes em atrito. Reescreve assim, com a diferencial contemporânea do resgate do protagonismo da raça e das culturas negras, a narrativa de fundação romântica e, simultaneamente, os discursos da mestiçagem. Por esse desvio do traçado genealógico inicial, o romance retoma, em certa medida, ao domínio teleológico da história moderna, o que lhe dá um leve sabor de anacronismo, talvez inevitável na contemporaneidade periférica brasileira. (2006, p.17).

O texto ubaldiano se aproxima, nesse sentido, da postura historiográfica, que nas últimas décadas do século XX, procurou explorar “perspectivas alternativas ao que poderia ser chamado de “história da elite”, e assim contemplar o ponto de vista também do soldado raso e não apenas do grande comandante”. (SHARPE, 1992, p. 40), em outras palavras o texto ubaldiano traça uma relação com a história vista de baixo, ou seja, com sua perspectiva historiográfica de romper com o relato dos grandes feitos, e de suas figuras ilustres e colocar em cena os sujeitos subalternos cujas experiências históricas foram frequentemente ignoradas.

Cabe ressaltar a importância desse deslocamento historiográfico para uma história vista de baixo no que tange valorização das experiências individuais e coletivas dos membros das classes inferiores, que como pontua Jim Sharpe (1992) foram agentes da história, cujas ações afetaram o mundo em que viviam. Os resgates dessas ações servem para recordar “que nossa identidade não foi estruturada apenas por monarcas, primeiros-ministros ou generais”. (SHARPE, 1992, p. 60). Edgar de Decca em texto que ilustra a orelha do livro *As identidades do Brasil 2: de Calmon a Bonfim*, de José Carlos Reis vem lembrar que foi com resistência que os historiadores aprenderam a olhar a história pelas margens: “ainda hoje, nos é difícil compreender aquele núcleo provocativo da microhistória, sempre a nos ensinar que nas margens da história está contida a história do centro, mas que a história do centro não contém as histórias das margens”, e estaria nesses desvios uma leitura da história a contrapelo. .

Entre as visões ufanistas e as leituras a contrapelo *Viva o Povo Brasileiro* representa, após vinte anos de ditadura, um choque de realidade na constatação de que as velhas questões que alimentaram os debates da intelectualidade brasileira em torno da nossa formação nacional ainda permaneciam como motivos de preocupação. Para Eneida Cunha Leal as reflexões sobre a identidade naquele contexto faziam parte de um esforço de recuperar a autoestima, após os vinte anos de ditadura onde “o ser brasileiro dependeu menos do acaso do nascimento (ou do “acaso” das migrações e o pão nosso onde Deus der”), do que da flexibilidade para lidar com a ordem unida do “ame-o ou deixe-o” (2006, p. 118). A seu ver, para além desse desejo, o romance deixa entrever uma cadeia de vontades no reconstruir o vínculo com o país, “recuperar o fio da história e constatar que os anos de ditadura não significaram um parêntese na história, uma vez que a violência das relações entre indivíduos,

entre os sexos, entre as etnias, entre as classes, entre estado e sociedade expõe-se como uma constante”. (2006, p. 119). Essa ambiguidade, entre a recuperação de uma autoestima e a perpetuação de um sentimento de opressão pode ser referenciada na fala do personagem Lourenço:

Faço revolução, meu pai – respondeu Lourenço. - Desde minha mãe, desde antes de minha mãe até, que buscamos uma consciência do que somos. Antes, não sabíamos nem que estávamos buscando alguma coisa, apenas nos revoltávamos. Mas à medida que o tempo passou, acumulamos sabedoria pela prática e pelo pensamento e hoje sabemos que buscamos essa consciência e estamos encontrando essa consciência. Não temos armas que vençam a opressão e jamais teremos, embora devamos lutar sempre que a nossa sobrevivência e a nossa honra tenha de ser defendida. Mas a nossa arma há de ser a cabeça, a cabeça de cada um e de todos, que não pode ser dominada e tem de afirmar-se. Nosso objetivo não é bem a igualdade, é mais a justiça, a liberdade, o orgulho, a dignidade, a boa convivência. Isto é uma luta que trespassará os séculos, porque os inimigos são muito fortes. A chibata continua, a pobreza aumenta, nada mudou. A Abolição não aboliu a escravidão, criou novos escravos. A República não aboliu a opressão, criou novos opressores. O povo não sabe de si, não tem consciência e tudo o que faz não é visto e somente lhe ensinam desprezo por si mesmo, por sua fala, por sua aparência, pelo que come, pelo que veste, pelo que é. Mas nós estamos fazendo essa revolução de pequenas e grandes batalhas, umas sangrentas, outras surdas, outras secretas, e é isto que eu faço, meu pai (RIBEIRO, 1984, p. 607-608).

Lourenço é o filho da guerrilheira Maria da Fé e do capitão do Exército Patrício Macário, personagens emblemáticos no processo de (trans) formação da nação plural ulbadiana (como será exemplificado nos próximos capítulos), e aparece apenas uma vez ao longo de todo texto, no momento em que já adulto tem o primeiro e único encontro com o pai. Lourenço compõe o núcleo dos oprimidos que aos poucos vão tomando consciência do que são: o povo brasileiro. Seu discurso carrega as marcas da busca por um autoconhecimento que ultrapassa gerações, assim como é revelador das teias de ambiguidades que tecem a narrativa e que faz de *Viva o Povo Brasileiro* um lugar do diverso.

2.2 A temática nacional (re) visitada

Uma das grandes questões que atravessaram o século XIX foi à definição dos Estados-Nacionais, não só no que diz respeito às delimitações de fronteiras territoriais, mas também na distinção de suas identidades. Assim sendo, historicamente as primeiras discussões a respeito de uma identidade nacional surgiram paralelamente aos processos de independências políticas e tiveram nos seus “protagonistas” seus principais idealizadores. Nesse contexto, a identidade nacional surge como estratégia política de legitimação do Estado-Nação em sua política de

unidade administrativa, que privilegiou a instrumentalização de um discurso unificador elaborado sufocando identidades religiosas, étnicas, de gênero, de classes etc.

No Brasil, ocultar as diferenças foi um dos principais desafios na elaboração de um discurso unificador, uma vez que este se confrontaria com a grande heterogeneidade dos traços culturais resultantes dos variados grupos étnicos que coexistiam no espaço nacional. Dividido em regiões distantes e com certa “autonomia” administrativa, os anos de colonização deixou como legado ao Brasil independente um país heterogêneo com uma pluralidade de horizontes identitários¹⁰, que na percepção das elites dirigentes precisavam ser reunidas para o próprio reconhecimento do país como um Estado Nacional.

Essa conjuntura exigiu um posicionamento por parte dos protagonistas do processo de independência, que repercutiu na difícil tarefa de construir uma narrativa nacional capaz de amalgamar um aglomerado de províncias desligadas entre si e uma população diversa e segregada socialmente. Diante desse cenário, a tarefa de construir um passado nacional esbarrava em várias contradições, a exemplo da própria política de dominação implantada nos primórdios da colonização, baseada especificamente na espoliação, que não abria brechas para o surgimento de uma identidade coletiva. Prevalencia no seio da elite do país a identificação com sua origem branca e europeia, herança que demarcava suas diferenças de índios e negros, de modo que “o Brasil não era reconhecido por suas características, mas sim como uma extensão da cultura portuguesa localizada no além-mar, em essência, pode ser dito que o Brasil era tido pelos portugueses como uma espécie de reprodução de Portugal” (KHALED JR., 2010, p 23).

Iniciado após a independência em 1822 os esforços para se construir uma identidade própria para o país estiveram ligados à necessidade de uma coesão social que acompanhasse a existência de um estado que administrasse todo o território. Mas como apreender uma homogeneidade em algo tão amplo se não por meio de um discurso unificador imposto ao “ser brasileiro”. Para legitimar esses discursos, a criação de instituições como a Academia Imperial de Belas Artes, o colégio Pedro II e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro tiveram papel importante na formulação de uma imagem nacional. O IHGB, fundado em 1938, inspirado na instituição francesa, foi formado por um seleto grupo de intelectuais que assumiram a missão de construir um saber oficial, uma história da nação que relacionasse

¹⁰ Termo empregado por Khaled Junior em: Khaled Junior, Salah H. **Horizontes identitários: a construção da narrativa nacional brasileira pela historiografia do século XIX** – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

nomes e acontecimentos capazes de compor um passado comum a esse império imenso e desigual.

Aliado a esse projeto político do Estado brasileiro em ascensão, o discurso literário assumiu um papel importante na construção de uma imagem para nação por meio de obras que tocaram em pontos-chaves da questão nacional, edificando mitos alicerçados em uma ideologia dominante que privilegiou ocultar o outro ou representá-lo segundo sua ótica, como foi o caso da figura do indígena apropriada pelo romantismo, Conforme Soares:

O discurso fundador atuou em determinados momentos da história brasileira com o intuito de unificar em torno de seus mitos, de seu imaginário e da sua ideologia a palavra hegemônica que ocultava o outro, e, consequentemente, representava-o segundo a sua própria ótica. Certos escritores, ao elaborarem suas escrituras sobre a fundação do projeto nacional, dão início à construção da idéia de nação. Tais textos, denominados de discurso fundador, trazem sob uma aparente sutileza os mecanismos de ocultação e de invenção do outro. Estas primeiras imagens sobre o Brasil vão constituir uma espécie de modelo do espaço americano. Por isso, para se fazer uma releitura desses textos, é preciso encontrar a origem da ideologia da hierarquização dos povos e das culturas. (2005, p. 03).

De fato, o grande objetivo do projeto nacional era um modelo de nação a ser aceito dentro e fora do país, de modo que ao analisar esses discursos é preciso considerar as ideologias dominantes de hierarquização dos povos e culturas e suas influências sobre as complexas relações raciais, sociais e culturais que acompanharam nosso processo de formação nacional, até porque esse empenho em definir uma face para nação ganhou espaço em vários aspectos da vida cultural brasileira: na música, na pintura, no teatro e na literatura.

Ao investir na questão da nacionalidade João Ubaldo Ribeiro retoma em fins do século XX essa tônica que buscava as origens da nação, partindo de outro tempo e outra maneira de pensar a história, a literatura e principalmente a identidade nacional. Transitando por três séculos da história brasileira, o romance tem como temporalidade privilegiada o século XIX, onde boa parte do enredo se desenvolve (17 dos vinte capítulos que estruturam o romance se passa em contextos do século XIX) sinalizando o caráter de reavaliação da obra em relação aos discursos produzidos ao longo desse século, que ganharam força nas formas de representações da sociedade brasileira, a exemplo dos discursos sobre a posição do negro na sociedade que até hoje encontra eco na manutenção das práticas de racismo e exclusão, como é possível identificar nesse fragmento da obra:

- O elemento servil é indispensável para que se mantenha o país e a sociedade - comentou, cruzando as mãos às costas. - Nisto concordo, sem ele os custos tornar-se-iam proibitivos e não se poderia aspirar a transformar esta nação no celeiro do mundo civilizado e no fornecedor de algumas das principais riquezas de que depende a civilização. Mas há limites para o que se pode suportar da convivência com essas

criaturas simiescas e obtusas, que estão neste mundo para que louvemos a Deus pelo nosso destino de homens normais e para que ponhamos à prova nossa caridade.

- Sim, a mim também me causam espécie os negros. Tenho-os em quantidade porque o serviço do engenho, das fazendas e da armação requer muitos braços. Mas são tantos os cuidados que me dão tantas as despesas e desgostos, que às vezes pergunto-me se não estava melhor sem eles. (RIBEIRO, 1984, p. 62).

O diálogo, que se passa em Salvador, em 1827, durante uma travessia de barco pela Bahia de Todos os Santos, entre o Barão Perilo Ambrósio senhor de engenho e do comércio da pesca da baleia e o Cônego português D. Francisco Manoel de Araújo Marques que chega às terras do Barão como convidado de honra da Baronesa Antônia Vitória para acompanhar a tradicional festa de Santo Antônio, é denotativo do lugar reservado ao negro naquele contexto: peças fundamentais como força de trabalho, mas incompatível como representantes da nacionalidade brasileira. Em outros momentos do romance esses discursos são atualizados por personagens que a exemplo do Barão Perilo Ambrósio representam o olhar crítico do autor aos caminhos trilhados pelo pensamento conservador brasileiro que buscou em suas narrativas a defesa dos interesses das classes dominantes a ponto de transformar a histórica exclusão do povo negro em algo naturalizado:

- Avia-te, estafermo! – gritou Perilo Ambrósio.

- Ficas com esta cara de merda, sem dúvidas porque deixei-os ao sol – e lá os deixo pela Eternidade, se tanto me der na telha! – e porque querem botar essas bocas de estrumo cá na cabaça de onde bebo está água imunda que trazem! Por que me deitaram dessa água imunda à cabaça? Por quê? Responde, pedaço d’asno, bosta do demônio! E, se te deixo ao sol, por isso devias ter-me em melhor conta, pois que lá te faço um grande favor, que teus miolos hão de estar acostumados a ser cozidos pelo sol das Áfricas e assim te confortas um pouco. E não me faças cá esta feição de monge silencioso, macaco deslavado, não me faças feição alguma, os negros não tem alma e têm quanto direito a expressar-se quanto o têm porcos e galinhas! O que hás de expressar é a vontade de teu amo. (RIBEIRO, 1984, p. 22).

O monólogo do Barão Perilo Ambrósio retrata pela ironia e o desprezo a seus escravos Inocência e Feliciano, o tratamento dispensando ao negro no contexto da escravidão onde eram vistos como objeto do seu senhor, sem direito a expressão ou qualquer manifestação de humanidade. O discurso é emblemático das relações de poder presentes na construção de uma identidade nacional naquele momento, baseada na ocultação do outro e no contraste entre uma sociedade marcada pela violência do sistema escravista e colonizador e pela negação da presença maciça de negros e índios, o que só revela a inexistência de um consócio harmonioso entre dominadores e dominados, desvelando as consequências dos jogos de poder na projeção das identidades brasileiras:

- É o que digo meus caros senhores. É preciso ver com clareza, com lógica, sem pieguismos. Temos diante de nós talvez a mais hercúlea tarefa já posta diante do homem civilizado. E praza aos céus que esteja errado, é nisto que se fundam meus receios quanto ao futuro. É no medo de que deixemos o Criador fazer sua parte e não façamos a nossa, é disto que tenho medo. Que somos hoje? Alguns poucos civilizados, uma horda medonha de negros, pardos e bugres. Como alicerce da civilização, somos muitos poucos, daí a magnitude de nosso labor. Mas, no que depender de mim, e tenho certeza de que dos senhores também, o Brasil jamais se tornará um país de negros, pardos e bugres, não se transformará num valhacouto de inferiores, desprezível e desprezado pelas verdadeiras civilizações, pois aqui também medrará, mercê de Deus, uma dessas civilizações. (RIBEIRO, 1984, p. 245).

A passagem faz referência ao pensamento do personagem Amleto Ferreira, um mulato elitizado que faz fortuna roubando de forma ilícita os bens do Barão Perilo Ambrósio durante os anos em que trabalha como seu guarda-livros (espécie de contador). O fragmento é parte de uma extensa conversa, que em ocasião do batizando de Patrício Macário, seu filho caçula, reuniu o amigo Monsenhor Bibiano Lucas Pimentel e o chefe de polícia e seu compadre Major Francisco Gomes Magalhães. A fala de Amleto é parte de um diálogo que gira em torno dos conturbados acontecimentos no país com os governos regênciais e os dissabores da presença negra para a viabilização de uma nação civilizada aos moldes europeus e é sintomático da política de civilização pelo branqueamento presentes nos discursos que privilegiaram a construção da identidade brasileira pela ótica do homem branco e europeizado, assim como as estratégias de poder de um grupo preconceituoso e racista que se colocava em uma posição de superioridade em sua hercúlea tarefa de implantar a civilização em terras brasileiras.

Os discursos extraídos do romance colocam em evidência o quanto, entre os idealizadores da recém-fundada nação brasileira, prevaleceu um discurso que buscou estabelecer papéis sociais, como “o branco que governa” e o “negro que serve”. Diante desse cenário, os mitos fundadores atuaram no sentido de sacralizar uma identidade nacional que não se reconhecia como “neta da antropofagia” e “da raça degenerada dos escravos”, mas como uma continuidade da herança portuguesa “representante da Europa, das luzes, do progresso, da razão, da civilização, do cristianismo” (REIS, 2007, p. 31).

Ao revisitar a temática nacional em tempos e contextos diversos é importante estar atento às condições históricas sob as quais os mitos fundadores foram alicerçados, pois como afirma Ângela de Castro Gomes: “a criação (ou recriação) de uma história e uma memória nacional, nunca parte de uma folha de papel em branco, nem é arbitrária ou ingênua.” (2009, p. 24). Nessa perspectiva, é interessante perceber como as mudanças em curso na sociedade, como as mudanças nos regimes políticos exigem novos modelos de representações que põem

em xeque a relação entre poder e saber “demarcando vínculos fortes entre cultura e política, entre história e memória, desenhando relações de vários matizes, nada mecânicas, nem simplistas.” (GOMES, 2009, p. 26).

O lugar de fala no contexto oitocentista, que a narrativa contesta e parodia, estava limitado às elites letradas¹¹ do império, que consideravam, pelas posições que desempenhavam no aparelho estatal, legítimo pensar o Brasil pelo viés da continuidade, onde elevavam o ideal de civilização iniciado pela colonização portuguesa como um passado que deu certo e precisava fundamentar a base daquele presente e de um futuro promissor; em outras palavras, estiveram engajados na missão de construir “um passado que legitimasse o ordenamento social vigente e colaborasse para a construção de uma dimensão de origem comum que apontasse para um futuro de glórias.” (KHALED JUNIOR, 2010, p. 5).

No compasso dessas ideias, se tomarmos como referência a literatura romântica que surge em terras brasileiras paralelamente à independência, identificamos que o movimento literário se configurou no plano cultural ao que a independência representou no plano político. De acordo com Ricupero tendo a nação como referência o projeto literário e historiográfico se fundiu, principalmente devido ao fato do romantismo ter como cenário histórico os anos posteriores à independência o que levou os homens de letras a assumir a tarefa de “completar a obra da emancipação política, dotando a nação em constituição de maior autonomia cultural.” (2004, p.85).

O projeto de se construir uma face para nação aparece claramente nas obras românticas do Segundo Reinado. Um dos traços essenciais do movimento romântico foi o nacionalismo que lhe abriu um leque de possibilidades a serem exploradas, como o indianismo que inspirou alguns escritores na busca de nossas origens. Contudo, o índio eleito como símbolo de nossa nacionalidade precisou assemelhar-se ao europeu para ser aceito nesse papel “privilegiado” o que de acordo com Ricupero denunciava as contradições da “louvação realizada pelos cantantes, pois se elogiava a beleza, o caráter, a honra, os valores dos naturais da terra, mas estes precisavam ser educados, civilizados e na verdade o que exaltavam no índio eram os valores de uma sociedade e de uma cultura aristocrática, ideal, inexistente.”

¹¹As elites letradas do império em sua maioria exerciam dupla militância como exemplifica Ricupero: “O brasileiro Francisco Sales Tôrres Homem será deputado, senador, ministro e visconde, mesmo título de nobreza que receberão o diplomata e deputado Domingos José Gonçalves de Magalhães e o diplomata Adolfo Varnhagem, tornando-se barão o igualmente diplomata Manuel José Araújo Porto Alegre. Joaquim Manuel Pereira da Silva, por sua vez será deputado, senador e presidente de província, enquanto José de Alencar será deputado, ministro e membro do Conselho de Estado, ao passo que Januário da Cunha Barbosa e Joaquim Manuel de Macedo serão deputados”. (2004 p. XV). Isso tornava difícil a delimitação de fronteiras entre o político e o cultural, como se nota no projeto de nação histórico e literário da intelectualidade oitocentista.

(2004, p. X). Indo mais além, ao examinar a contribuição do romantismo à nação, Eneida Cunha Leal (2006) vai falar da “invenção de um povo”, da “fabricação de uma etnicidade fictícia” cujo trabalho principal foi excluir os negros e incluir os índios, sendo os últimos transfigurados no europeu colonizador.

Alfredo Bosi (1992, p. 176), em ensaio sobre o indianismo alencariano chama a atenção para o fato de ser próprio da imaginação histórica edificar mitos que servem mais para compreender o tempo que os forjou do que o universo remoto para o qual foram inventados. Observando o que nos diz o pensamento do crítico literário, se tomarmos como exemplo a representação do indígena no romance *O Guarani* (1857) de José de Alencar, encontramos em Peri um índio servil, grande admirador de seu senhor, que só adquire nobreza, quando se converte a cultura do dominador, o modelo ideal para atender os anseios do tempo que o forjou:

Se tu fosse cristão Peri!...
 O índio voltou-se extremamente admirado daquelas palavras.
 - Por quê?... perguntou ele.
 Por quê?... disse lentamente o fidalgo. Porque se tu fosses cristão eu te confiaria à salvação de minha Cecília, e estou convencido de que a levarias ao Rio de Janeiro à minha irmã.
 O rosto do selvagem iluminou-se; seu peito arquejou de felicidade, seus lábios trêmulos mal podiam articular o turbilhão de palavras que lhe vinham do íntimo d'alma.
 -Peri quer ser cristão! Exclamou ele.
 D. Antônio lançou-lhe um olhar úmido de reconhecimento.
 O índio caiu aos pés do velho cavalheiro, que impôs-lhe as mãos sobre a cabeça.
 Sê cristão! Dou-te o meu nome! (ALENCAR *apud* BOSI 1992, p. 178)

Nesse fragmento, usado como citação por Bosi, temos um exemplo da política de dominação pela aculturação. Como se nota, Peri é visto como um selvagem que através da conversão seria aceito no seio da família do fidalgo. É o senhor que lhe confere nova identidade religiosa (pelo batismo) e pessoal (ao dar-lhe seu nome). Nesse percurso, a ideia que se impõe é de uma passividade do indígena, de uma escravidão voluntária, o que Bosi (1992) denomina de um mito sacrificial que segundo ele viola abertamente a história da ocupação portuguesa, e pesa de forma ideológica como interpretação do processo de colonização:

Nas histórias de Peri e de Iracema a entrega do índio ao branco é incondicional, faz-se de corpo e alma, implicando sacrifício e abandono de sua pertença à tribo de origem. Uma partida sem retorno. Da virgem de lábios de mel disse Machado de Assis em artigo que escreveu logo que saiu o romance: “Não resiste, nem indaga: desde que os olhos de Martim se trocaram com os seus, a moça curvou a cabeça àquela doce escravidão”. O risco de sofrimento e morte é aceito pelo selvagem sem qualquer hesitação, como se a sua atitude devota para com o branco representasse o

cumprimento de um destino, que Alencar apresenta em termos heróicos ou idílicos. (BOSI, 1992, p. 178-179).

É nesse sentido que podemos entender como a literatura romântica se apropriou da figura do indígena para suplantar as diferenças e desconsiderar a cultura do nativo em suas múltiplas manifestações. O que se sobrepõe é a cultura do colonizador, branco e “civilizado” neutralizando as oposições reais, o que de acordo com Bosi refletiu negativamente no projeto de construção de uma identidade para a nação:

A concepção que Alencar tem do processo colonizador impede que os valores atribuídos romanticamente ao nosso índio – o heroísmo, a beleza, a naturalidade – brilhem em si e para si; eles se constelam em torno de um ímã, o conquistador, dotado de um poder infuso de atraí-los e incorporá-los. Não sei de outra formação nacional egressa do antigo sistema colonial onde o nativismo tenha perdido (para bem e para mal) tanto de sua identidade e da sua consistência. (1992, p. 180-181).

Vale salientar que as representações do indígena como símbolo nacional variou entre os escritores românticos, gerando inclusive querelas entre literatos e historiadores, contudo essas divergências esbarravam em um ponto comum: no reconhecimento da condição de selvagem dos nativos e na missão de civilizá-los se não pela força, como defendia o historiador Varnhagem, por uma narrativa idílica que o transformasse em herói medieval.

Nesse universo de representações onde o índio é europeizado e o negro apagado em sua existência física e cultural, o que se sobressai é a cultura de aparências que se instaura em terras brasileiras, principalmente no que concerne às escassas referências a presença negra e sua contribuição no processo de formação da nação brasileira. Como sinaliza Ricupero: “a representação que se faz da escravidão durante a maior parte do século XIX é a de uma instituição necessária, porém vergonhosa, que do mesmo modo que os segredos de família não se devem mencionar”. (2004, p. 263). É assumindo um caráter de reavaliação histórica que em *Viva o Povo brasileiro* o escritor reserva um lugar de destaque as personagens negras, cujos discursos eivados de consciência política e cultural, colocam em relevo a existência de negros e mestiços não como um punhado de cativos sem vez e voz mais como elementos ativos na construção de suas identidades.

A genealogia do grupo resistência que forma a Irmandade do Povo Brasileiro no romance (Vu, Dadinha, Roxinha, Meirinha, Inacia, Rufina, Rita Popó, Venância, Maria da Fé, Zé Popó, Budião, Zé Pinto, Júlio Dandão entre outros) é constituído por uma galeria de personagens que procuram romper os laços de dominação em meio a estruturas sociais hierárquicas, escravista, patriarcal, machista e opressora. É através dessas figuras emblemáticas, que o leitor é conduzido ao cerne de uma cultura de resistência, expressas nos

ensinamentos transmitidos pela oralidade, na clandestinidade dos rituais de matriz africana, tão bem representados no romance na Capoeira do Tuntum, espaço sagrado onde os negros podiam falar suas línguas, dançar ao som de seus batuques, venerar seus orixás e transmitir suas heranças culturais como anuncia Zé Popó, filho da feiticeira Rita Popó, a Patrício Macário, quando este presencia cenas dos rituais de matriz africana: “- Minha mãe – disse Zé Popó – é herdeira de uma grande tradição. [...] uma espécie de linhagem, que tem sua nobreza, que vem de Mãe Dadinha, de Mãe Inácia e de outras muito raras e prezadas por esse povo todo” (RIBEIRO, 1984, p. 492- 493). Assim sendo, na narrativa ubaldiana:

A identidade brasileira via exclusão do negro, como ocorre nos romances alencarianos e era comum no pensamento do século XIX, passa por uma releitura, na qual o negro torna-se o elemento chave da formação religiosa e étnica desse povo. São eles os guardiões da canastra, os conhecedores do saber instituído e mítico do povo e que representam a força de resistência dos dominados. (GIACON, 2012, p. 80-81)

Nesse cenário, *Viva o Povo Brasileiro* se configura como um limiar entre um passado que não conseguiu alcançar o caráter relacional de toda identidade e um futuro com novas bases para se (re) pensar essa perene questão. Lúcia Helena, em estudo sobre as chamadas narrativas de fundação, na qual insere o romance, chama a atenção para o diferencial da narrativa ubaldiana, Segundo a autora, entre a busca de um mito fundador unificado e sem fraturas (Romantismo) e as rasuras desse projeto (Modernismo) o romance desponta como um entre-lugar que abarca as diferentes matrizes discursivas da nacionalidade brasileira entrelaçando questões chaves imbricadas nessas duas matrizes (origem/rasura), referenciadas nos romances *Iracema* (1865) e *Macunaíma* (1928):

João Ubaldo Ribeiro entrelaça as duas matrizes discursivas dominantes na argumentação sobre o mito da fundação da nacionalidade na literatura brasileira. Ao tratar da origem ele apresenta o negro, o índio e o europeu, numa genealogia que parece aproximar-se daquela instituída em *Iracema*, ao mesmo tempo que retira o elemento maravilhoso da instância vanguardista em que o tinha colocado Mário de Andrade. Quanto à genealogia nacional, que num primeiro nível, parece remeter a *Iracema*, Ubaldo, entretanto rasura-a de forma interessante, através da teoria da “encarnação das alminhas”. Segundo essa teoria, que vem a calhar com o imaginário do candomblé baiano, uma mesma alminha pode reencarnar seja num branco, num negro, num índio ou num europeu. Até aí, nada de novo, pois a “essência” da brasilidade também encarnará, em *Iracema*, no mestiço Moacir. Todavia, no caso da obra de João Ubaldo elabora-se um processo que se dar por uma espécie de quiasmo. Figura retórica que tem por característica promover a articulação dos opostos de modo assimétrico. [...] Deste modo, Ubaldo retira da pura simetria o que Alencar conceberá como tal. Na teoria da reencarnação por quiasmo processada em *Viva o Povo Brasileiro*, a alma belicosa do Caboco Capiroba – comedor de gente e dessacralizador da moral das caravelas- pode vir a reencarnar num legítimo representante das forças contras as quais Capiroba investiga, tornando-se a alminha

uma essência relacional, e não algo pré-dado, suficiente em si mesmo. (HELENA, 1993, p. 90).

A temática nacional revisitada em *Viva o Povo Brasileiro* parte de um discurso intervalar que não só entrecruzam “alminhas”, mas dados da historiografia oficial, das narrativas literárias, do mítico, de um conhecimento popular que sinaliza para um fator importante na construção ou reavaliação das narrativas de fundação: a história como versões. É por esse viés que, como nos diz Lúcia Helena, encontramos no romance uma possibilidade inteligente de rediscutir o problema da identidade em um contexto em que nem o símbolo da unificação, nem a alegoria da ruptura se apresentam como definidoras de uma brasilidade, que por ser indefinida se opera na narrativa ubaldiana no campo da interlocução onde a história e a literatura se encontram no embate contínuo do universo discursivo, uma vez que na tessitura do romance “converge todo tipo de discurso, num cruzamento constante entre a fala e a escrita, entre o povo e a elite, entre dependência e o poder, entre a passividade e a revolta” (HELENA, 1993, p. 91) em um horizonte ficcional em que a história se apresenta como um tecido de versões que não anula sua aproximação da ficção.

2.3 A “dessacralização” da identidade nacional e o surgimento das identidades culturais

As discussões em torno da formação da nação brasileira são clássicas uma vez que não nos faltam estudos específicos com intuito de desvendar as raízes do Brasil e do seu povo. Contudo, adentrar nesse debate não é tarefa fácil muito menos precisa, em um país que é produto de um processo histórico complexo que resultou em múltiplas formas de expressões culturais. Para Reis (2006) diante da diversidade que nos caracteriza não se pode falar em uma identidade que nos reuniria, pode-se discutir sobre o que queriam dizer os que falaram dela, como um exercício crítico/reflexivo dos discursos que “inventaram a nação”, das representações narrativas das identidades e sua repercussão sobre a vida brasileira. Assim sendo, longe de apresenta-se como uma temática esgotada, os questionamentos em torno do caráter do povo brasileiro e de uma pretensa identidade nacional continuam sendo de significativa importância para compreensão das narrativas de nossas origens e de nossas atuais relações com o mundo contemporâneo.

Como sujeitos inseridos em um mundo cada vez menor, diante do fenômeno da globalização, são muitos os símbolos, imagens, discursos que buscam nos representar. Diante desse cenário de circularidades culturais que transforma o mundo em uma aldeia global parece não fazer muito sentido falar em identidade nacional. Todavia, a questão da identidade

coloca em evidência as estratégias que buscaram conceber a nação como algo homogêneo, como uma “comunidade imaginada” em torno da qual se constroem discursos que privilegiam determinadas narrativas em detrimento de outras. A identidade como produção de sentidos pode ser assumida por uma nação a partir de uma série de discursos e estratégias de significados para dar ao sujeito uma noção de pertencimento a algo maior que suas individualidades, pois como afirma Hall “a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos, um sistema de representação cultural e é isso que explica seu poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade.” (2015, p. 30):

As culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso - um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos [...]. As culturas nacionais ao produzir sentido sobre a “nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas. (HALL, 2015, p. 31)

Vale salientar que os debates em torno do conceito de identidade no campo das ciências humanas não é algo recente, mas que vem sofrendo ressignificações ao longo do tempo. Particularmente, no campo da história com a emergência da História Cultural, é possível perceber que o conceito de identidade ganhou novos contornos, sobretudo no que diz respeito ao elo entre cultura e identidade. Para Peter Burke (2005), a ascensão da história cultural trouxe consigo uma redefinição nos estudos históricos e nas abordagens e discussões teóricas que aproximaram as análises econômicas, políticas e sociais de termos e diagnósticos culturais, possibilitando um cruzamento de fronteiras com outras disciplinas e o que Chartier (1991) evidenciou como um deslocamento da história social da cultura para uma história cultural do social. Diante desse contexto, de ampliação dos elementos culturais nas formas de se pensar como os indivíduos e grupos dão sentido ao mundo, é possível refletir sobre a dimensão do conceito de identidade em sua esfera cultural, uma vez que acolhe o fenômeno da diversidade implicado no conceito de cultura.

De acordo com Burke “a preocupação com a construção da identidade é uma característica importante da NHC, o que não é de surpreender numa época em que a “política de identidade” se tornou questão de grande relevância em muitos países” (2005, p. 116). Pensar em uma “política de identidade” é reconhecer as lutas por afirmações identitárias em suas múltiplas acepções: étnicas, religiosas, linguísticas, geográficas, de gênero, de classes, em uma relação que conforme Hall (2015) cada movimento apela para a identidade social de

seus sustentadores, desafiando os estudiosos das ciências humanas e sociais a novas formas de descortiná-la. Reforçando esse argumento Reis salienta:

Esta discussão tornou-se essencial nos dias atuais, porque as negociações e lutas de identidade tornaram-se mais complexas. Fala-se muito em crise de identidade, em fragmentação e até em desaparecimento do sujeito. As velhas identidades que estabilizavam o mundo social estão em declínio. Há uma redefinição das relações, dos objetos, dos papéis sociais dos indivíduos (2006, p.11).

Esse cenário é convidativo a revisitar o debate sobre as identidades do Brasil; entretanto, em tempos de globalização, e digamos de certo enfraquecimento dos Estados-Nações, discutir a questão da identidade nacional requer uma revisão sobre a origem desse conceito e os desdobramentos que seu uso tem adquirido ao longo de nossa história. Pois como bem salienta Kosselleck (2006), ao historiar os conceitos, esses, diante das transformações históricas, sofrem mudanças em seu conteúdo e utilização e só podem ser compreendidos em sua historicidade.

No campo das ciências humanas e sociais há uma variedade de trabalhos que transitam em torno do conceito de identidade, especialmente por ele está intimamente relacionado às relações humanas em suas mais diferentes dimensões: classe, gênero, raça, nacionalidade, etnias etc. Contudo, nem sempre esse conceito foi instrumentalizado de forma tão aberta e fluída, sua origem esteve associada ao processo de consolidação dos Estados nacionais, sendo usado por muito tempo como mecanismo de mascarar diferenças.

O elo entre Estado, Nação e identidade é uma equação que teve um peso significativo nos projetos de construção de uma história nacional em diferentes países. Ao revisitar esses processos é possível localizar no campo simbólico e ideológico elementos que de certa forma sacralizaram modelos de nação e que se perpetuaram ao longo do tempo. O sentimento de pertencimento, de identificação com um território ou com um Estado se produz mediante mecanismos que permitem uma atitude de familiaridade diante de uma imagem representada. Esse exercício se processa através da organização de uma memória coletiva, em torno da construção de mitos, heróis, tradições, datas cívicas, monumentos, elementos que se conjugam na montagem da memória nacional, e se esta tem consistência contribui para dar coesão social a nação. Para Hall (2015) existem elementos fundamentais para compreender como as identidades são “forjadas”, elementos diretamente ligados às narrativas nacionais, ou seja, ao conjunto de histórias contadas, produções literárias, imagens, símbolos, e representações que quando partilhadas ajudam a dar significados a nossa vida e conectar

nossa existência a um destino nacional que preexiste a nós e continua a existir por se tratar de uma “tradição inventada” criada para solidificar laços de identificação.

Os estados nacionais foram pródigos em definir imagens e símbolos que “personificam” a nação, fornecendo-lhes o sentido de identidade e expressando sua soberania. A questão é que dentre as formas buscadas para a legitimação de regimes políticos, a elaboração de um imaginário social é parte integrante, como por exemplo, o fato de sermos ensinados desde pequenos a amar a bandeira e o hino nacional como se eles existissem por si mesmo. Contudo, paralelamente a isso, mitos, ideologias, símbolos mesmo quando muito fortes precisam ser constantemente alimentados.

Para Ricupero (2004) diante das dificuldades em se pensar um conceito fechado de nação é necessário entendê-lo como uma construção, atrelada a critérios objetivos, como língua e território e a critérios subjetivos que seriam aqueles que compreendem a criação de um imaginário social em torno de um sentimento de pertencimento: “A nação é tanto um conjunto de tradições inventadas, ou mais ainda, a invenção dessas tradições, como a crença nelas.” (2004 p. XXI).

Diante desse cenário, prevalece entre os teóricos da nação, sobretudo nas últimas décadas do século XX, a concepção de nação como uma construção recente, produto da ação das elites políticas, o que tem possibilitado inserir os conceitos de Nação e identidade no campo das representações, imaginações e invenções; em outras palavras, como processos inacabados que diante das transformações sócias e históricas são redesenhados para atender as novas aspirações. Como assinala Angêla de Castro Gomes:

Processos de construção de identidade, como se sabe, além de inconclusos e permanentes remetem sempre a dimensões simbólicas, envolvendo a invenção, a divulgação, a imposição e a adesão de um grupo a ideias, valores, crenças, ideologias, etc., que são operacionalizados e/ou materializados em instituições, rituais, festas, símbolos, etc. uma das dimensões particularmente caras à análise do historiador, nesse complexo processo, é a produção de um “passado comum” ao grupo: a constituição de referências que lhe asseguram uma “origem” e lhe garantam “continuidade” no tempo, a despeito das transformações que possa ter efetivamente sofrido. Dessa forma, processos de construção de identidade, sobretudo de grupos nacionais, envolvem, em momentos vivenciados como de grande transformação pelos próprios contemporâneos (e não pelos analistas ex post), um investimento especial e bem cuidado na construção de um “passado comum”, na medida em que os temas da continuidade e coesão ganham sentidos novos e urgentes. (GOMES, 2009, p. 29-30).

Podemos pensar na identidade nacional como uma estratégia política que serviu de alicerce para a edificação de mitos fundadores da nação brasileira, sacralizados nos símbolos e nas narrativas institucionalizadas, criadas para atingir o imaginário das pessoas e suplantar

as diferenças existentes em seu interior. Nesses termos, Hall (2015, p.36) nos convida a pensar as culturas nacionais como um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade atravessada por profundas divisões e diferenças internas, sendo “unificadas” apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural.

Compreendida em sua origem como um dispositivo que anula as diferenças a ideia da nação como uma entidade unificadora vem perdendo cada vez mais espaço diante da fragmentação dos sujeitos e de um mundo globalizado que torna difícil a delimitação de fronteiras culturais. Diante disso, se pode falar em Nação como “comunidade imaginada¹²”, “criação histórica arbitrária¹³”, tradição inventada¹⁴”, termos apropriados no pensar a nação/identidade como “uma celebração móvel” formada e transformada nas formas como somos representados pelos sistemas culturais que nos cercam. Esse novo olhar que celebra uma identidade móvel tem colaborado para o surgimento de identidades culturais silenciadas que vêm colocando nos espaços públicos suas demandas.

O Estado-Nação, como forma dominante de identidade coletiva, encontra-se cada vez mais desafiado em seus princípios políticos por uma sociedade pluralista e multicultural. Isso não implica dizer que o conceito de identidade nacional perdeu sua importância e tende a desaparecer, mas que este agora se soma há tantas outras formas de identidades que os povos constroem sobre si, na busca de uma ideia de ser, não igual, mas diferente. De forma sintetizada, a busca de uma identidade nacional que unificasse e singularizasse as nações suplantou a alteridade, o enfraquecimento dessas ideologias diluiu sua força fazendo surgir às identidades culturais antes sufocadas. É nesse universo que se insere a questão dominante do romance *Viva o Povo Brasileiro*: o pensar as identidades brasileiras pelo viés da pluralidade, construídas e reconstruídas em uma relação de recepção e recusa. Isso não implica dizer que diante da perspectiva das identidades culturais o romance coloca em evidência uma superação desse projeto de nacionalidade unificante, antes com luz própria dialoga com ele e com outras formas de representações creditadas ao povo brasileiro pela nossa tradição historiográfica e literária.

Consciente da pluralidade brasileira João Ubaldo Ribeiro ao introduzir o referencial histórico da construção identitária do povo brasileiro busca romper com as fronteiras entre cultura erudita e cultura popular. Diante dessa proposta a narrativa confere grande importância à memória, as tradições, a oralidade na recuperação das histórias daqueles que

¹² ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

¹³ GELLNER, Ernest. **Nação e Nacionalismo**. Lisboa: Gradiva, 1993.

¹⁴ HOBBSAWM, Eric e Ranger Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

foram deixados à margem do discurso oficial, abrindo possibilidades para uma reflexão sobre a “dessacralização” da identidade nacional como resposta a um contexto de mudanças que celebra a identidade móvel e tem colaborado para o surgimento das identidades culturais.

A importância conferida no romance à memória e a oralidade pode ser evidenciada em personagens como a centenária Dadinha, negra alforriada na velhice, guardiã da memória de sua gente e reduto da cultura africana: “os que, sempre que podiam, vinham estar com ela como diante de uma montanha velha e testemunha de tudo o que jamais aconteceu na Terra.” (RIBEIRO, 1984, p.71). Conhecedora de um saber que lhe foi transmitido de geração para geração ela representa um elo entre o passado e o presente, ao assegurar pela tradição oral a perenidade da cultura e do conhecimento africano a sua gente, como o faz ao ensinar rezas e preceitos:

[...] olho grande, a pessoa joga água fria, reza com pinhão roxo ou vassourinha mofina, faz cruz, faz cruz, vai fazendo cruz: Deus te criou, Deus te livre das vistas que mal te olhou, com dois te botaram, com três eu tiro, com os poderes de Deus, da Vilge Maria e de Zezus de Najaré, seu filho concebido sem mágoa e pecado. [...] Pontada, se pegue com São José. Mordida de cobra, São Domingos, também negócios com cachorros. Porrada na cabeça, Santo Esteves. Bostas presas, urinas presas, São Tolentino, bem como assim mulher ou besta entalada de parto. [...] Num empreste sal na sexta, não batize, não corte nem unha nem cabelo na sexta. Primeira segunda-feira de mês de agosto, nada de pescar, nada de ir na fonte! Nada de contar os peixes que se vai pesando, os siris que se vai botando no cofo, nem os mariscos que se vai catando! Casando no dia de Santana, a mulé morre no parto! Desafastando do ferro e do metá, na hora que atrovoada vai roncá! Matar aranha atrasa guardar aranha enrica. (RIBEIRO, 1984, p.76-77-78).

De acordo com Juva Batella, Dadinha representa a “máxima do plurilinguismo ubáldico”, pois ao dar vida a essa personagem o escritor “teve de lançar mão de inúmeros registros culturais, identificáveis nos mais variados tipos de discurso, e incorporar todos eles através de sua “gangana velha””. (BATELLA, 2016, p.188). Dadinha é a matriarca da linhagem dos oprimidos que o autor da voz. É neta de Vu e do holandês Zernike e bisneta do Caboco Capiroba, índios que no contexto do romance viveram em terras baianas no período em que os holandeses ocuparam o nordeste. Simboliza assim a diversidade étnica e cultural brasileira pela mestiçagem e pela teoria da encarnação presente na cultura africana que a narrativa homenageia:

Nachida no dia 21, começo do setecentos, meu pai eu não conheci, morreu no meu nachimento, antes do meu nachimento, minha mãe também não vi, mãe esta que foi vendida antes de me desmamar, partindo por Serigi para nunca mais voltar. Que quando eu fui nacher, naquela hora tinha dezoito almas doidas em Amoreiras e todas elas vieram para mim encarnar, tendo o cura porém dito que eu não ia me criar. Encarnou a minha alma por uma grande disputa, disputa que até hoje haja gente que

disputa, fazendo com que visite, que nem a casa da puta, meu corpo mais de cem almas por vezes em grande luta. (RIBEIRO, 1984, p. 75).

Sua história, memórias e conhecimentos são transmitidos a sua gente e, por conseguinte ao leitor, no momento em que pressente que vai morrer, pois é ela que controla a sua morte: “os cem anos é meu, quem vai morrer é eu”. (RIBEIRO, 1984, p. 71) assim como a vontade de legar a seus descendentes sua história que é a história de seu povo:

Pregueou mais a boca, pôs as mãos nas coxas e os cotovelos para fora, fechou os olhos. Muitos, quando ela dissera que ia morrer nesse dia com a mesma naturalidade de quem comenta que não vai chover, haviam pensado que mais uma vez ela queria pregar uma partida inocente, pois nunca se sabia quando se tava sendo oracular ou quando estava brincando como uma mocinha. Mas o rosto afilado numa máscara aquilina desmentia que houvesse brincadeira naquilo. Ao começar a falar, via-se que era ela mesma, séria e ao mesmo tempo irônica, de uma gravidade aérea e de tantas aparências fugazes como as coisas vistas em sonhos. Não eram entidades, pelo menos no início, quando sua voz cheia de curvas e picos rompeu o silêncio.

- Eu vou ter de contar isso já contei a um, já contei a outro, um pedaço aqui, outro acolá-disse ela, respirando fundo e abrindo os olhos. —Por isso mesmo, para não ser tudo musturado e ninguém se lembrar coisa com coisa logo depois que eu morrer, que eu vou contar o importante, respondo pergunta, digo preceito.

Compreendendo então que Dadinha ia mesmo morrer se ajeitaram para apreender tudo o que pudessem e não envergonhá-la na hora da despedida. (RIBEIRO, 1984, p.72).

- Muita gente vai ganhar furria, gangana véia?

“Furria só se for que nem a minha, que fui furriada de promessa e as pernas já mal andava, depois de criar no peito quase que toda a família, do bisavô no bisneto, na Armação e no Engenho. Boa furria essa, me deram quatro pataca e me botaram aqui debaixo da páia e inda quase que não fazem o favor de deixar os meninos vir aqui trabalhar no domingo para fazer as paredes. E, se eu não soubesse fazer minha renda de birro e não tivesse ajutório, que fome passasse, que eu não como só no domingo, quando chega o povo aqui. Antigamente, eles misturavam veneno amargoso e borra preta no azeite da lamparina para os pretos não lamber. [...] Meu pai não tinha mais força na baleeira, botaram ele para carregar barrica de bosta. Barrica pingava bosta pelos lados, vez por outra rebentava, cobria ele de bosta. Porém não foi do peso que ele morreu, que de fato era pesado e ele era velho e todo cortado da luta com a baleia, foi de vergonha”. (RIBEIRO, 1984, p. 78-79).

Dadinha denuncia em seu discurso a violência do escravismo apagado pelo poder hegemônico das elites e nesse sentido preenche os vazios de um historia oficial com a memória cultural, transmitida de geração para geração pela força da oralidade, o que coloca em evidência as relações entre história e memória, pois quando transmitidas ajudam a reavivar a herança cultural e social de uma coletividade, criando laços de identificação que quando articulados e contextualizados com o passado permitem que o indivíduo se reconheça ou não como parte daquele meio. Assim sendo, o sentimento de identidade não é algo imposto mais construído a partir daquilo que o sujeito entende como uma representação de si é uma construção simbólica que precisa ser compreendida pelo viés da alteridade.

Daí a importância de estudos em torno das manifestações populares, daquilo que segundo Bosi (1992, p.322) esteve sob o limiar da escrita, pois se encontram ali formas de sobrevivência da cultura dos excluídos, “culturas que se produziram sempre sob o ferrete da dominação.” João Ubaldo, partindo de uma expressão da linguagem, própria de um universo de erudição que é a literatura, faz esse movimento de ir de encontro à comunidade dos excluídos, colocando em questão uma tradição histórica e literária que privilegiou nas teias da relação entre oralidade/escrita, memória/história, erudito/popular, a perpetuação de certos discursos dominantes. José Carlos Reis ao refletir sobre a racionalidade do Estado em articular meios para expandir sua força política e econômica através dos mecanismos de criar laços indetentáveis questiona se não estaria na cultura popular um sentimento espontâneo e sincero de pertencimento a uma pátria, pois nessa perspectiva:

A identidade nacional transcende o Estado, na medida em que a cultura não se restringe à esfera política. A identidade nacional não se definiria pelo Estado-nação, na esfera política, mas pela “cultura nacional”, na esfera cultural, a mais onipresente das esferas sociais. A cultura atravessa todas as esferas de uma sociedade, nas representações do sagrado, do econômico, do social, da justiça, das idades etc. (2006, p. 16).

Renato Ortiz (1985), ao analisar a relação entre Estado, cultura popular e identidade nacional salienta que a vinculação entre popular e o nacional se manifesta no interior das lutas ideológicas que em diferentes momentos da vida nacional buscaram decifrar uma “essência” brasileira. Tal como Reis, Ortiz comunga com a ideia de que as manifestações populares apresentam um sentimento de espontaneidade e de pertencimento, na medida em que reatualizam crenças, valores, tradições do grupo que representam, constituindo a memória coletiva que é da ordem da vivência. Contudo, para Ortiz, cultura nacional e cultura popular não são sinônimas, uma vez que a primeira seria um prolongamento da segunda, levando-se em consideração os mecanismos de apropriações das práticas populares como expressões da cultura nacional. Ainda segundo o autor, é o Estado e seus intelectuais, os mediadores “que deslocam as manifestações culturais de sua esfera particular e as articulam a uma totalidade que as transcendem” (1985, p. 141):

A pluralidade da memória coletiva deriva justamente do fato de ela se encarnar no grupo que representa. Sua fragmentação não decorre de uma pretensa debilidade imanente ao popular, mas sim da diversidade dos grupos sociais que são portadores de memórias diferenciadas. Nada unifica um candomblé, um reisado, uma folia de reis, uma cavallhada, a não ser um discurso que se sobrepõe à realidade social. Memória nacional e identidade nacional são construções de segunda ordem que dissolvem a heterogeneidade da cultura popular na univocidade do discurso ideológico. O candomblé, o carnaval, os reisados, etc. são, desta forma, apropriados

pelo discurso do Estado, que passa a considerá-lo como manifestações de brasilidade. (ORTIZ, 1985, p. 138-139)

Vale ressaltar que, o interesse pela cultura popular corresponde a um contexto de mudanças no próprio conceito tradicional de cultura que saiu do limiar de uma “alta cultura” para representar todas as formas de manifestação da vida em sociedade. Nesse movimento, a aproximação da História Cultural com a antropologia possibilitou o que Peter Burke (2005) chama de uma virada cultural que teve efeitos significados na expansão do império da cultura e por extensão de explicações culturais para fenômenos econômicos, políticos, religiosos e etc. Entre as várias possibilidades abertas pela história cultural encontra-se a constatação de que toda vida cotidiana está inquestionavelmente mergulhada no mundo da cultura, logo as noções restritas de pensar as práticas culturais como puramente eruditas, passaram a ser questionadas permitindo que todas as formas de manifestações culturais, elitistas ou populares, fossem compreendidas como dignas de serem reconhecidas e investigadas.

O rompimento de fronteiras entre o erudito e o popular tem permitido a quebra de visões estigmatizadas que por muito tempo fez uso de um discurso de superioridade cultural para justificar preconceitos e subjugar povos, culturas, costumes, línguas e tradições na tentativa de impor uma hegemonia cultural unificada, como é exemplificado no olhar etnocêntrico do Cônego Visitador D. Francisco Manoel de Araújo:

Que vimos na capela dos escravos, onde generosamente permitiu o Senhor Barão que trabalhassem libertos e mestiços em artes que não têm aptidão para abraçar, pois que são próprias da civilização superior – a arte que tem câs, como dizia o grande mestre da parenética? Vimos muitas coisas, todas as quais corroboram o que digo. Vimos visões e milagres pintados contra todas as boas regras da composição artística. Em tudo e mais tudo, credências, castiçais, serafins, cimalthas, palmas, tocheiros, a talha miúda, em tudo e tudo, lá está o toque grosseiro da mão inculta e sem educação. Vimos santos mulatos! Representações ofensivas de doutores da Igreja assemelhados em aparência a uma gente que se expressa por batuques e grunhidos, incapaz de assimilar um instrumento tão nobre e perfeito como a língua portuguesa, a qual fazem decair assombrosamente a cada dia que passa, a ponto de doerem os ouvidos e sofrer a mente diante de sua algaravia néscia e primitiva! [...] Há uma corporação a assinar a autoria das peças da capela? Não. Há os nomes dos pretos e mestiços que as trabalharam. [...] Ora, a autoria individual é para a grande arte, não para esse simulacro grotesco que hoje se espalha por toda a Nação, cujos os dirigentes precisam enxergar que ou tomamos as rédeas agora, neste instante, ou jamais as tomaremos! Mas não, acontecem essas coisas, vem para cá uma tal Missão Francesa a divulgar impropriamente as belas-artes, como se aqui tivéssemos um povo igual ao francês e não uma súa de frascalhos, pirangueiros, servos rudíssimos, um povo feíssimo, malcheiroso, mal-educado, ruidoso, estólido, preguiçoso, indolente e mentiroso [...] Permitiremos que a educação se faça da mesma forma para todas as classes, assim e perpetuando e agravando a degradação já tão tristemente exibida em toda parte? Pérolas aos porcos? Pergunto-vos: pérolas aos porcos? A verdadeira educação leva em conta a necessária distinção entre as diversas classes de homens. (RIBEIRO, 1984, p. 123-124-125).

O discurso é revelador da visão de superioridade que as elites construíram para si como cultura dominante, de modo que tudo que se mostrasse diferente a sua visão de mundo não passava de formas de expressão primitiva e degradante. Esse sentimento também se faz presente nas ações da Baronesa Antônia Vitória, que em sua sólida formação cristã buscava infligir nos seus escravos pelo batismo, pela confissão, pela presença em cerimônias religiosas as bases do catolicismo como religião digna se viver:

Quem aí sabe dizer quais são as três pessoas da Santíssima Trindade? Vamos, isto mesmo ouvi a Senhora Dona Teolina ensinar a todos repetidas vezes, lendo do devocionário com toda a clareza, são três as Pessoas, é coisa muito simples. [...] Mas onde estamos, clama aos céus tanta ignorância, tanta cabeça dura! E tanta preguiça! Pois não está acima da compreensão até mesmo de negros e bugres a grande verdade da Santa Madre Igreja. [...] Todos os negros haviam sido banhados na sagrada água lustral como era da tradição da casa, mas não passavam de animais batizados? Como celebrar hoje o ofício da vigília, receber a benção invocativa de todos os anos, praticar liturgias tão veneráveis e elevadas com a participação de povo tão desaprendido? [...] Que é o pecado original? Que é confissão? Crisma, pão celeste, eucaristia? Excomunhão? Nada, nada, nada? Quem sabe pelo menos as palavras da Ave-maria? Frei Hilário, bondoso e esclarecido servo de Deus, como iluminar a escuridão destas almas quase perdidas pela ignorância e pela falta de entendimento? (RIBEIRO, 1984, p. 141).

Discursos como os do Cônego e da Baronesa foram utilizados para tirar do povo negro, o direito de expressão. Contudo, lado a lado a essa “cultura dominante” em suas leituras redutoras caminharam formas de resistência por parte desses sujeitos deixados na subalternidade. Esse rompimento de fronteiras a uma cultura dominante se expressa de forma emblemática nas práticas religiosas que cercaram o universo das casas grandes e senzalas, representadas no romance nas relações conflitantes entre os escravos e senhores, que na entranha da noite assumiam seus deuses africanos através de ritos e práticas religiosas próprias de suas crenças:

Sim, não eram os mesmos, esses negros antes foliando no terreiro da capela e agora espalhados em pequenos grupos aqui e ali na capoeira. Eram mandingueiros, isso sim, feiticeiros da noite, gente mandraca que só ela, gente versada nas coisas da pedra cristalina, do poder das almas e das divindades trazidas da África nas piores condições e mal podendo sobreviver ali, gente capaz de com as plantas do mato infusar os mais terríveis filtros envenenados e os amavios mais irresistíveis, capaz de costurar e amarrar os espíritos por toda espécie de sortilégio, capaz de ver futuro em toda sorte de presságio, capaz de conhecer o lado mágico de todas as coisas. Nem todos iguais, pois uns acreditavam mais nisso, outros naquilo. Uns, por exemplo, tinham por sagrada a gameleira branca que dominava a capoeira e tratavam seus tambores como deuses, a quem davam, da mesma forma que aos deuses dor ar, dos matos e das águas, comida e bebida. Estes eram maioria, mas alguns deles muitas vezes se juntavam aos que obravam por meios diversos. Isto porque era comum que procurassem crer em tudo o que pudessem, pois o que

precisavam era conjurar todos os manes e forças secretas para vencer algumas batalhas, já que vencer a guerra parecia fora do alcance de suas divindades, coagidas a viver escondidas e disfarçadas, tomando nomes falsos e sendo negadas a todo instante, sem receber as obrigações que lhe eram devidas, sem nada, enfim, que as ajudasse a irromper daquela capoeira de uma vez por todas, não mais ficarem ali presas e cabisbaixas, mais se soltarem livremente pelo meio de seu povo. (RIBEIRO, 1984, p. 148).

As ações narradas são reveladoras dos choques culturais e da política de imposição dos valores do dominador que acompanhou o processo de colonização, por meio da catequese, de um discurso civilizador, da negação da cultura do outro, o que refletiu na grande influência da cultura europeia em muitos aspectos da vida brasileira. Contudo, ao voltar nosso olhar para o processo de formação nacional, não podemos desconsiderar que um traço constante nesse processo foi o da apropriação e reelaboração. Segundo Soares:

Se pensarmos a nossa cultura pelo viés da apropriação e reelaboração, observamos que, na fase colonial, as elites do país se apropriaram de uma cultura europeia aristocrática, enquanto os santeiros de origem mestiça reelaboraram o catolicismo das elites na criação da imaginária barroca. No Império, os salões aristocráticos se apoderaram do lundu popular, e as classes populares adotaram a modinha. Na literatura, José de Alencar e Gonçalves Dias se apropriaram do índio, tornando-o modelo de uma imagem idílica no Brasil, baseado no cavaleiro medieval europeu. (2005, p. 02)

Diante dessa constatação, não se pode negar as influências importadas e impostas pelo colonizador, assim como desconsiderar as trocas culturais que caracterizam a nossa história. Para Bosi (1992) é impossível em sociedades de classes à existência de uma cultura dominante, uma vez que não existe uma unidade prévia que aglutine todas as manifestações materiais e espirituais de um povo, exemplo disso é a sociedade brasileira onde as manifestações espirituais, como bem salienta o autor, “vão do rito indígena ao candomblé, do samba-de-roda à festa do Divino, das Assembléias pentecostais à tenda de umbanda, sem esquecer as manifestações de piedade do catolicismo que compreende estilos rústicos e estilos cultos de expressões”. (1992, p. 323).

A miscigenação vista por muitos como marca de diferenciação do povo brasileiro, não se operou apenas no campo biológico, mas nos cruzamentos, apropriações, conflitos, resistências entre as diversas culturas aqui existentes. João Ubaldo ao lidar com essa realidade substitui o nacional (em sua razão de Estado) e deixa emergir o popular (em suas acepções culturais) para isso como bem assinala Eneida “recupera as complexidades e heterogeneidades simplificadas e homogeneizadas pelas vozes colonizadoras e escravistas” e absorve um saber popular condensado em personagens como a matriarca Dadinha, o Nego Leléu, Luiz Tatu,

Rita Popó, o cego Faustino e em espaços simbólicos como a Capoeira do Tuntum, o terreiro da Armação do Bom Jesus, a casa de farinha do Barão Perilo Ambrósio onde a tradições, os saberes, a linguagem, as formas de festejar e se alimentar das camadas populares são referenciadas:

Há muitas raças de tatu na ilha, caçando-se mais notadamente o chamado tatu-galinha, que é o tatu verdadeiro, como diz o povo, e se conhece pela cor, pelo tamanho e, depois de provar, pelo gosto superior ao de qualquer galinha ou pato. [...] O tatu hoje se caça com cachorros tatuzeiros, que vão lá, desencovam o tatu, matam o tatu e trazem o tatu para o caçador. Antigamente caçava-se com cacete, na hora em que eles saíam para comer, de noite, como até hoje saem. [...] O tatu, ou fresco, ou salgado, ou curado no móquem, de ensopado, de moqueca, de xinxim, até assado ou frito, é comida altamente especial, que quem comeu jamais esquece e, quando vê um tatu vivo, enxerga sempre um volume de comida. [...] toda essa ciência e arte do tatu, mais muitas outras observações da Filosofia de Caça e do Alimento, foi Nego Leléu obrigado a escutar com grande paciência nas palavras de Luiz Tatu, ainda de noitinha, enquanto cozinhavam aipim para comer com xangó seco e mel de engenho, logo antes de saírem para a caçada. (RIBEIRO, 1894, p. 249-250).

Mas que lindo escaldado de baiacu borbulha no caçarolão de barro, minha gente! [...] Assim se entende por que Florisvaldo Balão, macho da feiticeira Rita Popó, que vai chegando para almoçar, estaca diante do belo panelão que gorgoleja sobre as brasas e sorve com volúpia o ar salpimentado umedecido pelo vapor do baiacu, reconhecidamente o melhor peixe do mar, iguaria para homenagens e confraternizações, cujo sabor e cuja finura são reputados sem rival. [...] Difícil entender será, talvez, a razão por que, depois de tanto encantar-se, Florisvaldo muda de expressão e, olhando com desconfiança para panela, benze-se e murmura uma oração forte. É que, sobre ser o melhor peixe do mar, o baiacu é também venenoso, costuma matar com rapidez quem o come sem saber tratá-lo. [...] Claro que é bem possível assistir razão aos que afirmam que o veneno está em todo o peixe, mas o cozimento longo em panela destampada faz com que ele vire fumaça e vá embora. [...] Comer escaldado de baiacu é, por conseguinte uma experiência importante... (RIBEIRO, 1984, p. 589-590).

Os fragmentos acima representam a sabedoria popular em torno da culinária, da arte da caça, das crenças de uma gente do povo representada em personagens como Luiz Tatu, homem simples e conhecedor de tudo que envolve a caça e a culinária do bicho tatu, e a feiticeira Rita Popó mulher negra e senhora dos mistérios acerca do enigmático “mal do baiacu”. O que podemos inferir desses episódios é o quanto João Ubaldo entrelaça o saber de um homem culto com o do sujeito Itaparicano observador dos costumes e do cotidiano da sua gente, como o próprio confirma ao se referir à fonte de inspiração de seu personagem Nego Leléu: o amigo de infância José Raimundo dos Santos, mais conhecido por José de Honorina e para Ubaldo o Zé:

“tem um monte de coisas que o Zé sabe e eu não sei, então fica uma conversa muito rica. Sem charme nenhum, eu aprendo muito com ele. Com o discernimento dele.

[...] Pois Zé é um homem importantíssimo que pouco sai de Itaparica. Uma figura que me acrescenta muito. [...] Me acrescenta muito mais do que certas figuras tidas como orientadoras da cultura brasileira e que na verdade vivem na periferia de alguma coisa europeia que chegou aqui, escorregou e foi mal digerida”.¹⁵ (SÉRGIO *apud* BATTELA, 2016, p. 209-210).

Reconhecendo a importância das manifestações populares como um meio de manutenção da memória cultural de um povo, o romance se apresenta carregado de referências à cultura popular: crenças, superstições, reencarnações, devoções, rituais religiosos de matriz africana entre outras formas peculiares de manifestações da diversidade cultural brasileira.

¹⁵ SÉRGIO, Renato. “João Ubaldo Ribeiro- Um *best seller* desabafa: “ A qualidade de vida das grandes cidade não me diz nada”. 19 de out. 1985. *Manchete* (Rio de Janeiro, RJ). Disponível em : BATTELA Juva. Ubaldo: ficção, confissão, disfarce & retrato- 1ª. Ed. – Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2016, p 209-210.

3 - A NARRATIVA UBALDIANA E O FAZER HISTORIOGRÁFICO

3.1. O metaficcional e o histórico em *Viva o Povo Brasileiro*

O segredo da verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias.

(João Ubaldo Ribeiro)

A epígrafe acima é a que João Ubaldo Ribeiro inicia *Viva o Povo Brasileiro* renunciando ao leitor o olhar crítico do autor aos fatos históricos abordados na narrativa. Como já enfatizamos ao longo do texto, *Viva o Povo Brasileiro* é um romance que intertextualiza a todo o momento com fatos históricos importantes da vida brasileira, trazendo em seu enredo aspectos característicos do que se convencionou chamar de metaficção historiográfica¹⁶, o que deixa margem a uma problematização das relações entre história, literatura e o próprio fazer historiográfico.

Para João Ubaldo Ribeiro sua epígrafe não tem nada de original “é uma constatação. Cada sujeito da História vê a realidade de acordo com determinantes de classe, de profissão, formação. Várias influências socialmente adquiridas. De certa maneira, alguns fatos da História do Brasil não aconteceram realmente como aprendemos na escola”. (VASSALO *apud* BATELLA, 2016, p. 213-214) Essa constatação é peça chave para a compreensão da dinâmica que se opera na narrativa, pois ao recuperar as experiências históricas ao longo dos séculos o texto coloca em evidência possibilidades não concretizadas, ou mais precisamente a relatividade dos fatos e de suas representações. Assim sendo, nas representações encontradas no texto, imaginário e realidade, memória e história se fundem e o que se sobressai é aquilo pressuposto em sua epígrafe. Nestes termos, Luís Fernando Valente assinala:

Muitos dos escritores que nasceram nos anos 40 e chegaram à maturidade literária nos anos 70 do século passado constituíram, sem dúvida, ótimos casos para se refletir sobre a questão da “ficção como história”. Acredito, entretanto, que nenhum escritor dessa geração teve sua carreira literária tão entretecida com os dilemas e contradições da história brasileira entre o final da década de 60 e o final da década de 80 quanto João Ubaldo Ribeiro. Sua ficção não é, porém, nunca uma mera ilustração da história recente do Brasil. Abertamente cético quanto a capacidade do discurso histórico fornecer um relato completo da realidade, João Ubaldo Ribeiro se voltou para a ficção a fim de imaginar vozes alternativas que suplementassem e alargassem a perspectiva da historiografia. Assim, ao mesmo tempo em que exhibe uma profunda sensibilidade em relação aos movimentos históricos da sociedade brasileira, os romances de João Ubaldo demonstram também uma consciência aguda

¹⁶ De acordo com Linda Hutcheon (1991) o conceito de metaficção historiográfica tem por característica a apropriação de personagens e/ou acontecimentos históricos pelo texto literário sob o prisma da problematização ou do questionamento das “verdades históricas”.

das relações complexas e problemáticas que existem entre história, ficção e verdade. (2005, p 182).

Ao pensar nessa intrínseca relação entre história e ficção que os escritos de João Ubaldo suscitam Luiz Fernando Valente chama a atenção para a reflexibilidade das relações entre fatos, narrativa e verdade que a epígrafe sugere, apresentado “uma consciência bastante moderna sobre a natureza da narrativa e o relacionamento entre a ficção e a História” (1990, p. 61), o que aproxima o texto das teorias contemporâneas que alicerçaram os debates em torno da natureza discursiva tanto da história quanto da ficção.

Nas últimas décadas do século XX mudanças teóricas e metodológicas colocaram em questionamento o estatuto de verdade do conhecimento histórico e os limites enquanto construções linguísticas entre a narrativa histórica e a ficcional. Trazido na esteira dessas mudanças a noção de representação tornou-se uma chave para a abertura do diálogo entre diversas disciplinas, de maneira relevante entre a História e a Literatura, possibilitando uma maior flexibilidade para se pensar a história e os vários elementos constituintes de suas representações, na medida em que o discurso literário permite visualizar a relação de verossimilhança com aspectos da história, e com isso a percepção de que a ficção não é o avesso do real, mais uma forma de captá-lo (PENSAVENTO, 1995, p. 11).

A virada linguística e o ceticismo pós-moderno encabeçados por acadêmicos como Hayde White aproximaram a história dos métodos ficcionais, colocando a cientificidade da história à prova, o que levaram teóricos como Chartier (2009, p. 16) a lançar o seguinte questionamento: ao partilhar suas fórmulas com a escrita da imaginação a verdade produzida pelo saber histórico seria diferente do que produz o mito e a literatura? Para ele, se compreendidas em suas finalidades as distinções entre a história e ficção estavam claras e resolvidas: “a ficção é um discurso que ‘informa’ do real, mas não pretende representá-lo nem abandonar-se nele, enquanto a história pretende dar uma representação adequada da realidade que foi e já não é. [...] o real é ao mesmo tempo o objeto e o fiador do discurso da história” (2009 p. 24-25). Reforçando esses argumentos Sevcenko (1989) afirma ser a realidade a ocupação do historiador, enquanto o escritor seria atraído pelas possibilidades, distinções que não podem perder de vista o historiador que faz uso de fontes literárias.

Compreendidas as distinções, também não se pode perder de vista que o texto literário é uma fonte vinculada à história, visto ser o autor de uma obra literária uma testemunha da condição humana que não só fabrica subjetividades, mas algo além das palavras. O universo concebido por meio da arte literária evidencia a dimensão dialógica entre literatura e história

ao apresentar-se como um espaço de interpretação de uma determinada época. Segundo Candido:

Ao pertencer ao conjunto de obras de arte a literatura se caracteriza por certa liberdade que transcende as nossas servidões, mas na medida em que é um instrumento de comunicação entre os homens, possui tantas ligações com a vida social, que vale a pena estudar a correspondência e interação entre ambas (2006, p.197).

Nas palavras de Antônio Candido a ficção não substitui a história ou vice versa, mas por serem históricas as obras literárias transcendem o puramente estético e nos permite compor enredos sobre o passado. Carlinda Fragale Nunez (2011) ao trançar um diálogo com Chartier no exame das relações entre a literatura e a história, observa que ambas se encontram no campo da narratividade, lugar de impasses onde afloram suas dissidências. Desse modo, a autora nos convida ao exercício de pensar que as distinções entre os gêneros historiográfico e ficcional não devem ser abordadas de forma isolada pelo historiador ou pelo teórico da literatura, “mas na perspectiva de uma terceira margem ou do centro de gravidade da questão, no marco da narratologia comparada, espaço investigativo a partir do qual textos canônicos e ordinários, o popular e o clássico, em sua materialidade e textualidade, poderiam ver-se articulados.” (2011, p. 59). O pensamento de Nunez nos remete à importância de transcendência das tensões entre o ficcional e o histórico em detrimento do reconhecimento, por uma via de mão dupla, de que as narrativas históricas auxiliam os escritores na composição de seus enredos, assim como as narrativas literárias tem muito a dizer sobre a história.

Nas trilhas dessa intrínseca relação, o capítulo que abre o romance começa com a contemplação de um quadro do que seria um dos heróis da independência baiana denominado: “O Alferes Brandão Galvão Perora às Gaivotas”. Nele o mártir é retratado em seus últimos suspiros e no momento em que falava as gaivotas “frases célebres, na voz trêmula, porém estentórea desde então sempre imitadas nas salas de aula ou, faltando estas, nas visitas em que é necessário ouvir discursos” (RIBEIRO, 1984, p. 10). Trata-se do Alferes José Francisco Galvão Brandão morto pelos portugueses durante a guerra de independência e consagrado herói nacional pela elite baiana. Heroísmo que logo é desconstruído pelo narrador que revela ao leitor o contraste entre a memória cívico-patriótica que se construiu em torno do suposto alferes e a insignificância de sua existência de pescador, bastardo e pobre, que nada compreendia sobre a origem do título, menos ainda sobre as lutas ocorridas no Brasil, inclusive nada entendia sobre a independência e sequer o que era o Brasil:

Dos seus deveres de alferes nada conhecia, nem mesmo o que significava o posto, nem mesmo se era alferes. Suspeitava até que, para ser alferes, havia necessidade de alguma coisa mais que simplesmente o chamarem por esse título, como aconteceu pela primeira vez na botica e terminou por se tornar uso de todos na Ponta das Baleias. [...] temia deparar-se com outro soldado, que lhe fizesse perguntas. Que percebia de armas e estratégias de guerra? Em quantos combates havia pelejado e que memórias reunirá para contar aos companheiros e a família? Que acha de todas as lutas do Brasil, que opinião tem sobre a nossa independência, [...] Onde fica mesmo o Brasil, sabendo-se que certamente isto aqui é Brasil, mas não todo o Brasil, e pode o bom soldado ignorar onde fica o Brasil? (RIBEIRO, 1984, p.12-13).

O jovem José Francisco na verdade era chamado de alferes porque ganhara uma farda antiga e era com ela que sempre aparecia nas ruas. A glória que reveste a sua história, forjada em um discurso sem testemunhas: “depois da metralha portuguesa não havia ali mais que as aves marinhas, o oceano e a indiferença dos acontecimentos” (RIBEIRO, 1984, p. 10) apaga sua origem simples e sua completa ignorância do processo político que o país passava, e o transforma em herói na medida em que a história existe, é propagada e se acredita. É o discurso que transforma um jovem comum em herói, cuja falsa glória perpetua-se pela imagem imortalizada no quadro e pela história:

Depois de muito contemplado, o alferes parece que se move, que de sua boca saem gritos horrorosos, que do buraco de seu olho arrancado espirra sangue, que o gazeio das gaivotas é um alarido de almas penadas ouriçando o vento, que os portugueses vão atirar de novo e tudo destruir. [...] Dafé, porém, não prestava atenção às palavras, que até já sabia de cor, como, aliás, quase todo o discurso, de tanto ouvi-lo repetido pela professora, a qual, entre os muitos e muitos heróis ostentados pela História do Brasil, tinha por esse seu grande conterrâneo estima especial. (RIBEIRO, 1984, p. 284).

No mesmo capítulo e abarcando o mesmo episódio (Guerra de Independência) surge Perilo Ambrósio Goes Farinha, filho de colonos portugueses e futuro Barão de Pirapuama, título também conseguido por um falso heroísmo, uma vez que forja sua participação na guerra, assassinando covardemente um de seus escravos e lambuzando-se com o sangue do mesmo para em seguida apresentar-se às tropas brasileiras alegando um conflito com os portugueses contrários a independência. Em sequência corta a língua de outro escravo que presenciara a cena, única testemunha da farsa, e assim encena frente às tropas brasileiras uma luta sangrenta em defesa da pátria que nunca existira:

Nem mesmo o som da batalha chegava-lhes agora como antes, embora antes tampouco houvesse o retumbo tremendo que esperavam. Perilo Ambrósio, que escolhera aquele ponto bem distante da luta para passar o dia, pois aguardava somente que vencessem os brasileiros para juntar-se a eles em seguida, temia que o combate não tivesse terminado ainda e que, por algum azar, fosse obrigado a tomar

parte nele. Se queria que os brasileiros prevalecessem, não era por ser brasileiro- e na verdade se considerava português-, mas porque, expulso de casa, abominado pelos pais e por todos os parentes, sob ameaça de deserção, deliberara adquirir fama de combatente ao lado dos revoltosos. Desta maneira, seu pai, fiel à coroa, já foragido e acusado de todos os crimes e perfídias concebíveis, poderia perder tudo com a vitória brasileira, passando os bens muito justamente confiscados a pertencer ao filho varão, distinto pelo denoto empenhado na causa nacional. (RIBEIRO, 1984, p 23).

Em nome da pátria Perilo Ambrósio apenas deseja conquistar seus interesses: nome, poder, riqueza e vingança, o que ironicamente nós é revelado pela falta de qualquer sentimento de patriotismo por parte do futuro Barão, mas somente a intenção de beneficiasse financeiramente, atitude muito comum no cenário brasileiro.

No topo de suas ambições desmedidas estava um sentimento de vingança nutrido pela família desde a infância ao ser castigado pelo pai por ter ferido a irmã, atravessando-lhe a mão com um espeto, na tentativa voraz de toma-lhe um pedaço de carne, de modo que foi retirado da mesa aos tabefes e proibido de comer naquele dia. É através desse motivo baixo que tomamos conhecimento do mau caráter e dos traços grotescos de sua personalidade: “jurou em voz alta que um dia obrigaria aquela irmã a passar fome, pois jamais, agora que fora ingratamente magoado, existirá em toda Terra carne suficiente para matar a fome por aquele pedaço usurpado e arrancado a força de seus dentes desesperados”. (RIBEIRO, 1984, p. 21). Sua fome para além de uma saciedade física se converte em fome por dinheiro, prestígio, reconhecimento e acima de tudo o poder de subjugar todos à sua volta.

Na figura do Alferes Brandão, assim como em Perilo Ambrósio encontra-se o contraponto entre o fato histórico e as versões que os consagram na historiografia. Assim, somos convidados a pensar quantos heróis que ilustram o panteão da nacionalidade brasileira não emergiram de falsas batalhas, ou da inversão de uma narrativa histórica, conduzida por aqueles que, como Perilo Ambrósio, tinham o poder de fazer valer a versão que convinha a seus interesses, como é notório no fragmento que segue:

Quanta luta quanto sacrífico [...] Sim, a revolução premiará seus heróis [...] os que suportaram, nos ombros infatigáveis, o fardo de conduzir e inspirar o povo à vitória pela liberdade e pela felicidade [...] a própria natureza parecendo desmoronar dos céus patrimônios e fazendas ricas, medalhas e pensões, títulos e concessões, comendas e cargos vitalícios, benesses mais fartas e generosas que a própria terra bendita sobre a qual se desdobrava agora o manto da liberdade. Esses mesmos homens que tinham comandando na guerra comandariam agora na paz (RIBEIRO, 1984, p 32-33).

A ironia se nota na frase “a revolução premiara seus heróis” uma vez que é sabido que Perilo Ambrósio forjou a participação no conflito pela independência, para adquirir confiança junto ao governo local, e assim acusar a própria família, que era portuguesa, de conspiração, herdando todos os bens para si. Logo, seus interesses individuais são mascarados em nome de um povo a quem presenteia ironicamente com uma inexistente liberdade e felicidade. Estariam, pois, na base de nossa formação enquanto nação as contradições que acompanham nossa história, tão bem representadas na fala do antropólogo Roberto Da Matta: “[...] sempre me impressionou a conjunção de um povo tão achatado junto a um sistema de relações pessoais tão preocupados com personalidades e sentimentos; uma multidão tão sem rosto e sem voz, junto a uma elite tão rouca de gritar por suas prerrogativas e direitos”. (1997, p. 15).

Cabe aqui pontuar o paradoxo que se opera na narrativa em outro contexto: Guerra do Paraguai, especificamente na figura do combatente negro José Hipólito, Zé Popó, onde mais uma vez João Ubaldo problematiza o conceito de herói. Zé Popó é um dos muitos filhos de João Popó, itaparicano do século XIX, que representa na obra um homem de negócios e grande prestígio na região, mas que se destaca, sobretudo, por seu papel de patriota fanático e conservador, que diante do anúncio da Guerra do Paraguai adquire uma terrível obsessão para que seus filhos lutassem em defesa de pátria, pois “não podia suportar a vergonha de ver o Brasil ameaçado sem que um só dos Popós se levantasse para oferecer o sangue em sua defesa” (RIBEIRO, 1984, p. 427):

[...] se não podia ir pessoalmente para frente de luta, enviaria seus filhos. Eram maiores, emancipados, não lhes daria ordens. Mas, assim que ouvissem a argêntea clarinada da convocação sublime ao cumprimento do dever brasileiro, pelos menos um deles já estaria pronto para embarcar. (RIBEIRO, 1984, p. 412).

Para sua tristeza e ao mesmo tempo redenção o único dentre seus muitos filhos a se alistar no combate é Zé Popó, filho que “em idade de ter um pouco mais de juízo, resolvera juntar-se aos bandidos comandados por Maria da Fé” (RIBEIRO, 1984, p. 408) e que para sua vergonha só aparecia no povoado para fazer provocações e desafiar autoridades, como aconteceu nos festejos da independência da Vila de Itaparica no 7 de Janeiro de 1865:

Com efeito, disfarçados de caboclos de préstito cívico, os bandoleiros que se intitulam Milicianos do Povo aproveitaram o clima de festa para tomar de assalto a Coletoria e levar o produto da arrecadação. Não contentes com isso, obrigaram o coletor a assinar um documento no qual reconhecia que embolsava a maior parte do arrecadado e que vinha furtando e achacando os contribuintes, calculando os impostos leoninamente e acatando os mais diversos tipos de suborno. Ainda não contentes, distribuíram panfletos em que perguntavam se era possível haver um país independente em que o povo era escravo e os senhores empregados do estrangeiro.

Perguntaram também se iam ao Paraguai lutar para defender um país que não era dos que iam lutar, mas dos que os enviaram à luta e permaneciam em casa, escrevendo poemas, fazendo discursos e ficando cada vez mais ricos. [...] E, finalmente, ainda não contentes com tudo isso, pintaram as paredes dos sobrados e os muros das casas com letras sesquipedais que diziam “viva nós, viva o povo brasileiro, viva nós, viva o povo brasileiro que um dia se achará, viva a nós que não somos de ninguém, viva a nós que queremos liberdade para nós e não para os nossos donos”. (RIBEIRO, 1984, p. 424-425).

Cabe pontuar que Zé Popó é o filho de João Popó com negra Rufina do Alto (uma de suas cinco mulheres), descendente da linhagem que vem do Caboco Capiroba e da matriarca Dadinha, sendo, portanto, membros na Irmandade do povo brasileiro, entidade mítica que surge na casa de farinha do Barão Perilo Ambrósio e ao longo da temporalidade que abarca a obra vai agregando os personagens que tem em comum os laços de sangue ou espirituais pela reencarnação, ou seja, a linhagem dos personagens que tem em comum os traços da negritude, os efeitos do regime escravista, e, por conseguinte a consciência de que precisavam vencer a opressão.

É dessa linhagem que se forma a Milícia do Povo, grupo comandado por Maria da Fé, a filha renegada do Barão Perilo Ambrósio com a escrava Venância, que tinham como objetivo lutar pela justiça, liberdade e consciência de classe, como se pode inferir no diálogo entre Maria da Fé e Zé Popó, quando este lhe comunica o desejo de ir à guerra:

[...] hesitara muito em conversar sobre o assunto com Maria da Fé, achava que ela se decepcionaria com ele por querer ir para aquela guerra que de fato não era deles. Mas ela não se decepcionou, disse a ele que entendia perfeitamente. Era até mesmo uma questão de humanidade, de dever para com o velho, que, de acordo com uma notícia ou outra que chegava da ilha, estava passando mal justamente porque nenhum filho se alistara. [...] eu já imaginava que tu ia querer ir, desde o Sete de janeiro em que nosso pessoal esteve em Itaparica fantasiado de caboclada. E também penso o seguinte: será que, com essa guerra, as coisas não vão melhorar? [...] O exército, que é de gente do povo, tem sido sempre a pior arma contra o povo, mas do que a polícia, mas do que a inquisição. [...] Talvez agora o Exército compreenda que não pertence aos senhores, depois de sacrificar-se pelos que ficarão em casa engordando, criticando suas ações e lhes enviando ordens impossíveis de cumprir, talvez agora compreenda que não pertence aos senhores, mas ao povo, não é a Guarda Nacional, mas a Guarda do Povo [...] E tenhamos esperança de que passem a ser como devem ser, passem a ser o Exército do Povo. Sim, vai, vai lutar no Paraguai, vai alentar teu pai, vai aprender fazendo e vivendo. Eu não tive pai, mas tive meu avô, que foi mais do que um pai, e uma vez ele fez comigo o que eu estou fazendo contigo agora. Vai, faz, aprende, ensina. (RIBEIRO, 1984, p. 431- 432).

Zé Popó vai guerra para cumprir um dever moral para com seu pai, mais também para aprender e ensinar, e de fato é através da forma como vive e transmite a experiência da guerra que somos confrontados com a relativização do conceito de herói. Ao retornar dos campos de batalha Zé Popó é recebido como herói nacional, cuja glória seria consagrada em uma

solenidade pública na Sociedade dos Filhos da Independência Sete de Janeiro, agremiação em que João Popó exercia grande influência, por ser um espaço de “fomento dos ideais do amor à Pátria, do espírito público e dos valores mais acendrados da Nacionalidade” (RIBEIRO, 1984, p. 477).

O evento tinha como objetivo homenagear os filhos da pátria, representados na figura de Zé Popó a quem caberia receber o diploma de honra e fazer um pronunciamento sobre a campanha, pronunciamento que já havia sido preparado durante meses pelo pai: “cobrindo miudamente 56 folhas de papel almaço, João Popó já tinha preparado ao longo de meses de labor exaustivo, [...] tamanha a exaltação que lhe vinha da narrativa das glórias brasileiras”. (RIBEIRO, 1984, p. 478). Para surpresa dos presentes e principalmente do pai, Zé Popó se recusa a sentar no lugar de honra que lhe haviam preparado e a ler o discurso cuja leitura lhe era imposta, quando chamado à tribuna assim expressa sua visão do conflito:

Que desejavam ouvir? Não imaginassem que a guerra era feita por pessoas diversas das que estavam ali. Pelo contrário, dos praças aos marechais, era feita por pessoas como as que estavam ali, o mesmo homem que trabalha na paz trabalha na guerra. [...] Não tinha presenciado nenhum dos grandes atos de heroísmo de que tanto se falava desde que a Campanha começara? Tinha sim, tinha visto muitos atos de valentia e coragem, em ambos os lados. Mas gostaria de dizer que não se podia esquecer que eram heróis todos os que suportaram o medo, a doença, a fome, o cansaço, a lama, os piolhos, as moscas, os percevejos, os carrapatos, as mutucas, o frio, a desesperança, a dor, a indiferença, a lama, a injustiça, a mutilação. Eram todos heróis e não nasceram heróis, eram gente do povo, gente como a gente da ilha e da Bahia, que também suportava muitas dessas coisas e mais outras, até piores, sem ir à guerra nem ser chamada de heroica. (RIBEIRO, 1984, p. 483).

Para além de uma crítica ao esquecimento ao qual foram relegados muitos dos indivíduos que lutaram nesse conflito, como nos faz lembrar Zé Popó ao referenciar todos, inclusive os paraguaios, notamos que autor busca transferir o papel de heroísmo ao homem comum, em suas lutas diárias e no enfrentamento de dilemas corriqueiros como violência e exclusão. Também é notório, o embate que autor realiza entre escrita e oralidade, uma vez que entre um discurso pronto, no qual, provavelmente, só seria revelando o lado glorioso do conflito, Zé Popó opta por relatar suas experiências, descortinando outra face da história. Uma face que seria ocultada, na medida em que a solenidade representada no texto, se integra ao que DaMatta (1936) chama de “ritos de reforço”¹⁷ na construção de uma memória coletiva ou nacional.

¹⁷Em sua obra *O que faz o Brasil, Brasil?* (1986) Roberto DaMatta fala da importância das festas da ordem, à exemplo dos eventos cívicos e religiosos, como “ritos de reforço” na perpetuação de uma estrutura social: “é a própria ordem social com seus poderes e hierarquias.” (1986, p.84).

Contrariando a ordem vigente, o sujeito Zé Popó rompe com o modelo de heroísmo clássico e épico do herói nacional e o aproxima do homem comum em suas qualidades humanas, uma vez que quando questionado sobre o sentimento que dominava o soldado na hora de combater pela pátria, Zé Popó responde: “medo, o medo era o sentimento dominante mesmo depois de anos de batalha, medo que chegou a fazer muitos fugirem da luta o que aconteceu com os melhores soldados, de um e de outro lado”. (RIBEIRO, 1984, p. 481). E conclui ainda afirmando: “queria que todos vissem que não existem homens especiais e que herói pode ser qualquer um, a depender de onde esteja, do que faça e de como o que faz é interpretado pelos outros” (RIBEIRO, 1984, p. 482).

Paula Machado, ao analisar os diferentes discursos que se operam no romance, chama a atenção para o que ela denomina de novos sujeitos enunciadore, dentre os quais se destaca Zé Popó, cuja voz destoa das versões tradicionais “complementando a versão da historiografia tradicional sem promover sua anulação, apenas justapondo-os, colocando-os em diálogos” (2008, p. 28). A autora ainda destaca o contraponto entre a versão do personagem, que considera o viés interpretativo dos fatos e a ideologia positivista em voga no Brasil na época da campanha do Paraguai, tão preocupada na construção de heróis, notoriamente entre os militares e na “observância dos acontecimentos pelo prisma da objetividade” (2008, p. 28). Desse modo, o que se oferece ao leitor são duas nações que se confrontam no jogo da alteridade na construção de uma memória coletiva: a de João Popó e de Zé Popó que representam o jogo da alteridade próprio de uma narrativa metaficcional em que é possível “um componente dos dominados subverter conceitos e transfigurar a memória da Campanha do Paraguai em uma construção imaginária diferente de tudo que já havíamos visto até então nos discursos históricos” (TRACOSO, 2008, p. 31-32).

Isso nos leva a pensar na relação entre o ficcional e histórico que faz de *Viva o Povo brasileiro* uma metaficção historiográfica, uma vez que o romance referencia a história, sem perder seu estatuto de ficção, já que a opera no campo das possibilidades, da transfiguração, reconfiguração, releitura crítica, em um movimento que “põe em questão o conceito de verdade histórica, e o próprio conceito de história factual, mostrando ser a história uma versão dos fatos, ou seja, uma produção textual vazada de ficção”. (HELENA, 1993, p. 89).

É nesse sentido que quando a narrativa avança e chega ao período republicano mais uma vez o leitor é confrontado com a ideia do discurso histórico como versões, agora no contexto da Guerra de Canudos e no momento em que se trava um confronto ideológico entre Maria da Fé e o Tenente, comandante das tropas do exército enviado para destruir Canudos,

aprisionado pelos milicianos do povo em uma emboscada liderada pela guerrilheira que junto a seu grupo sai em defesa do povo do Arraial:

Estamos aqui em missão oficial, com o objetivo de reprimir uma rebelião contra a integridade da República. A República, uma conquista do povo brasileiro, não pode permitir que a desafiem impunemente. Os senhores não devem fidelidade à Coroa de Bragança, como desobedientemente, sediciosamente professam, violando a lei e afrontando a autoridade. Os senhores...

- Não devemos nada a ninguém, todos nos devem! – disse uma voz de mulher vinda do canto escuro do salão.

- O povo brasileiro não deve nada a ninguém, tenente – disse ela. – Ao povo é que devem, sempre deveram, querem continuar sempre devendo. O senhor papagaia as mentiras que ouve, porque não interessa aos poderosos saber da verdade, mas apenas o que lhes convém. [...] Se nada deve o povo à Monarquia, menos ainda deve a República. Que nos dá a República? Dá-nos mais pobreza. Que nos manda a República? Manda seu exército para nos matar. [...] A história de vocês sempre foi de guerra contra o próprio povo de sua nação e aqui mesmo estão agora comandados por um que se celebrizou por mandar fuzilar brasileiros e por ser um assassino. E agora vêm falar de sua República? Por que não nos falam de comida, de terra, de liberdade? Por que, enquanto hipocritamente libertam os negros, porque não mais precisam deles, criam novos escravos, ajudam a transformar seu país na terra de um povo humilhado e sem voz? Sua República é um novo embuste, dos muitos que nos perpetraram e perpetrarão, pois não tenho ilusões sobre quem terminará vencendo esta guerra civil de Canudos. (RIBEIRO, 1984, p. 562-563-564-565).

O diálogo é um dos mais fortes de toda obra, pois através dele se abre um leque de possibilidades para refletirmos sobre as contradições que acompanham o nosso processo de formação nacional, proposta pela narrativa. Através desse embate ideológico o autor desmitifica uma versão histórica que atribuiu a Canudos características de um movimento reacionário à monarquia, constituído por um grupo de bandidos: “tabaréus fanáticos, ignorantes e analfabetos” (RIBEIRO, 1984, p.561), opositores ao governo Republicano. Justificativas que buscavam legitimar as expedições enviadas para exterminar aquele lugar de “foras da lei e desafiadores da ordem”.

Nota-se ainda, assim como acontece no capítulo que trata da Guerra do Paraguai, uma crítica ao papel do exército brasileiro, visto por Maria da Fé como uma instituição corrompida, uma vez que era formada por homens que assimilaram a ideologia daqueles que enriqueciam as suas custas, sendo perigosos “porque acreditam nas mentiras que pregam uns aos outros, mentiras que sempre impingiram aos soldados e em que eles passam a ter mais fé que em si mesmos”. (RIBEIRO, 1984, p. 400). Pode-se depreender nas falas atribuídas a guerrilheira, uma extensão da consciência do autor de que o conhecimento é libertador, e não se adquire só através do que se ouve, mas do que se faz, se vive, aprende e ensina; cabe destacar seu olhar crítico ao denunciar que a prática de aprender e ensinar nunca foram prioridade em nosso país: “vocês não podem nos ensinar nada, porque não querem ensinar,

pois todo ensino requer que quem ensine também aprenda e vocês não querem aprender, vocês querem impor, vocês querem moldar, vocês só querem dominar”. (RIBEIRO, 1984, p. 564-565).

Não é de se estranhar que ao intertextualizar com a Guerra de Canudos, conflito que marcou os anos iniciais da República e fez história pela luta e resistência do povo contra as arbitrariedades do governo que João Ubaldo venha lembrar, em tempos de mudanças (abertura política), que o poder do povo existe e que as mudanças sociais passam por sua ação, como nos lembra Maria da Fé:

[...] Mas esta guerra civil não terminará aqui, com a derrota nesta batalha, esta guerra civil continuará pelos tempos afora, assumirá muitas caras e nunca deixará de assombrar vocês, até que cesse de existir um país que em vez de governantes tem donos, em vez de povo tem escravos, em vez de orgulho tem vergonha. O poder do povo existe, ele persistirá. Ele também tem seus heróis, que vocês não conhecem os verdadeiros heróis, porque heróis da vida, enquanto os seus são heróis da morte. Aqui nesse sertão, morrerão muitos desses heróis, mas o povo não morrerá, porque é impossível que o povo morra é impossível que o povo seja sempre abafado. [...] o martírio desse povo poderá ser esquecido, poderá não ser entendido, poderá ser soterrado debaixo das mentiras que vocês inventam para proveito próprio [...] e mesmo assim não ganharão a guerra. Só o povo brasileiro ganhará a guerra. Viva o povo brasileiro! Viva nós! (RIBEIRO, 1984, p. 565-566).

A retórica revolucionária de Maria da Fé representa a voz daqueles que romperam com o silêncio da marginalidade: “até o dom da linguagem vocês querem nos tomar, pela ignorância e pela tirania da fala que empregam” (RIBEIRO, 1984, p. 564) e a indignação diante do processo de privatização da história: “o romance é um libelo contra a historiografia tradicional e sua cumplicidade com o poder [...] bate-se com uma História que aprisiona ao impor o pensamento de um grupo como o pensamento da sociedade como um todo”¹⁸. Desse modo, Rita Olivieri-Godet acredita está entre as motivações do escritor o receio que diante do horizonte de mudanças que se anunciavam no país com fim da ditadura, nada alterasse a situação de opressão em que vivia o povo brasileiro: O que foi que mudou depois da República, que progresso houve? Que horizonte se abriu para o povo? O que é que vocês sabem, além de matar, espezinhar, humilhar e negar a liberdade e a justiça? (RIBEIRO, 1984, p. 564).

¹⁸OLIVIERI-GODET, Rita. Memória, história e ficção em Viva o Povo Brasileiro. *Actas do VICongresso da AIL*. Rio de Janeiro, 1999. Disponível em: GIACON, Eliane Maria de Oliveira. **Acervo Capiroba (1968-2008): um estudo da fortuna crítica de João Ubaldo Ribeiro** (Tese de Doutorado) Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, 2011. (anexos, p. 291).

Convém ressaltar que estamos lidando com uma narrativa ficcional que intertextualiza com aspectos do real, e ao fazê-lo desnuda a forma como o autor significa a dimensão histórica dos fatos narrados, não há verdades estabelecidas, mais um retrato representativo do Brasil e do seu povo do qual podemos elaborar nossas próprias interpretações. É uma representação mediada, assim como o texto histórico, pela linguagem que na atualidade de sua condição “não é usada para descrever o passado, mas para interpretá-lo”. (ANKERSMIT, 2012, p. 56). Conforme Ankersmit:

Do historiador não mais é exigido descobrir e expressar conhecimento (geral), mas organizá-lo. A linguagem utilizada pelo historiador não mais é vista como passível e imutável meio, mas como um indivíduo inconstante adaptando-se às circunstâncias cada vez que um indivíduo historiador retrata ou fotografa parte do passado. (2012, p. 41)

A linguagem ao se relacionar com a realidade através da narrativa de sentidos que o historiador confere ao passado significa o acontecimento e se distancia de uma função puramente descritiva, tornando-se um instrumento de relação com o mundo. A literatura como uma fonte histórica, construída pela linguagem, carrega marcas da historicidade das relações humanas e tangencia essa relação entre linguagem e realidade. Nessa dimensão “a história, diante do escritor, é como o advento de uma opção necessária entre várias morais da linguagem; ela o obriga a significar a Literatura segundo possíveis que ele não domina”. (BARTHES, 1974, p. 118).

Na configuração das teorias pós-modernas, Ricouer põe em evidência que fazemos história porque somos históricos, a frase é válida para o literato, enquanto sujeito histórico marcado por sua temporalidade, historicidade e principalmente pela forma como vive suas experiências humanas. As conjunturas históricas envolvem os escritores e os direcionam para a exterioridade das relações humanas, o que faz a escrita literária “apreender a poderosa energia das linguagens, dos ritos e das práticas do mundo social”. (CHARTIER, 2001, p. 96). Nessa perspectiva, nas intermediações entre o texto ficcional e o histórico não podemos perder de vista, como nos alerta Ankersmit, “uma variante muito específica do texto, a narrativa”. (2012, p. 278) tendo em vista ser ela um meio de presentificar o passado através de suas representações e, assim, aproximar-se da lógica do romance pelo viés da interpretação: “representações históricas irão normalmente escapar das intenções autorais e precisarão de interpretação não menos que nosso mundo social e político [...] é quando a história enquanto disciplina sem aviso participa da lógica do romance”. (ANKERSMIT, 2012, p. 300). O texto ficcional, por sua vez, estabelece relações com o real ao transplantar para seu universo

imaginário eventos históricos. Essa troca de procedimentos a que Paul Ricoeur¹⁹ caracteriza como uma ficcionalização da história e uma historicização da ficção são sentidas em *Viva o Povo Brasileiro* pela forma como o autor (re) figura as narrativas das identidades brasileiras.

Essa inversão de papéis pode ser evidenciada na figura do contador de história Cego Faustino. Personagem que chega ao Arraial de Santo Inácio, lugar de passagem dos que migravam para Canudos, com grande fama de narrador e anunciando que trazia consigo uma história verdadeira que seria contada aos presentes no final da tarde: “o cego havia anunciado que a história verdadeira que ia contar era comprida e, portanto tinha que começar ao anoitecer, só não começando de dia devido a que não queria criar rabo”. (RIBEIRO, 1984, p. 514). Ironicamente e para surpresa do leitor, a história contada é bem conhecida daqueles que já haviam se aventurado nas 514 páginas que precedem o aparecimento do personagem, uma vez que o cego relata aos seus ouvintes a história de *Viva o Povo Brasileiro*:

Porém esta historia que vou contar, disse o cego, é verdadeira, tão certo como Deus está no céu. E então contou que era uma vez um grande barão do Império, que vivia na Bahia, onde era senhor de todos os peixes que lá pescavam [...] Mas esse barão era muito perverso. O heroísmo dele na guerra foi que ele, sem ninguém ver, matou um cativo por nome Inocente e com o sangue desse cativo se lambuzou e fez muitos curativos para dizer que tinha sido ferido na batalha. [...] Pois bem nisso o barão foi ficando cada vez mais rico [...] mas não cessa a sua grande perversidade. Assim não é que, numa noite de véspera de Santo Antônio, ele manda buscar uma cativa, cativa essa princesa africana de grande beleza, e deflora essa cativa depois de lhe bater como nunca ninguém tinha apanhado nas suas grandes senzalas. Adaê ficou nessa mesma noite grávida de um filho dele [...] que mandou chamar um negro liberto da confiança dele e ordenou que esse negro levasse com ele a cativa, para criar ou matar lá bem longe, em outras paragens. [...] Então nasceu a filha da pescadora Adaê, que era também filha do barão perverso, e o negro velho tomou xodó por ela [...] Mas se deu que, um dia, quando ela vinha voltando da pescaria, oito brancos atacaram ela e mãe dela para querer abusar. A mãe se defendeu com um pau de pescador [...] e os brancos então mataram ela de punhaladas e foram embora. Nunca mais que a menina foi a mesma [...] Mesmo depois que, por obra daquela dita Irmandade, os oito brancos foram engolidos por uma grande onda do mar [...] Que aconteceu com essa moça? Se perdeu no mundo combatendo a injustiça, na companhia de uma milícia, a qual era chamada de Milícia do Povo... (RIBEIRO, 1984, p. 516-517-518).

Ao leitor atento o que logo chama a atenção são as divergências entre a versão contada pelo o cego e o ocorrido na narrativa: o escravo Inocência é chamado de Inocente, Daê a mãe de Maria da Fé se torna Adaê, seus assassinos que foram quatro passam a oito e na história do

¹⁹Paul Ricoeur ao tratar do entrecruzamento entre história e ficção defende uma troca de procedimentos entre ambas, defendendo que no estudo das aproximações é preciso compreender o que uma absorve da outra, ou seja, ficcionalizar a história e historicizar a literatura. Para uma melhor compreensão dessa ideia ver: RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo III. Campinas, SP. Papiro, 1997 e RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François [et. al]. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

cego os mesmos são engolidos por uma grande onda e não assassinados por Nego Leléu que buscou na vingança amenizar o sofrimento da neta de criação Maria da Fé. Essas divergências nada mais são do que uma estratégia do autor no sentido de demonstrar que história pode ser alterada em função das necessidades do presente, no caso do romance em questão, publicado em um momento de transição política e ideológica, de que é possível trazer à tona as diferentes versões do nosso passado histórico.

Nesse jogo de contradições o que se nota é que João Ubaldo não descredencia a legitimidade do saber histórico, mas coloca no cerne da discussão o quanto esse saber pode ser instrumentalizado pela força dos “poderosos” na montagem de um passado segundo seus interesses, e como nesse movimento a narrativa histórica pode se aproximar das ficções. Juva Batella vai chamar atenção para algo se suma importância na problematização dos debates que cercam a história e a literatura dentro do contexto romanesco ubaldiano: o simbolismo que assume o Arraial de Santo Inácio “lugar não-fictício e portanto não aleatório, já que Canudos é um pano de fundo” (BATELLA, 2016, p. 235) para questionar por meio de um cego, idoso e sem instrução o próprio fazer histórico:

Mas, explicou o cego, à História não é só essa que está nos livros, até porque muitos dos que escrevem livros mentem mais do que os que contam histórias de trancoso. [...] toda a História é falsa ou meio falsa e cada geração que chega resolve o que aconteceu antes dela e assim a História dos livros é tão inventada quanto as dos jornais, onde se lê cada peto de arrepiar os cabelos. Poucos livros devem ser confiados, assim como poucas pessoas, é a mesma coisa. Além disso, continuou o cego, a história feita por papéis deixa passar tudo aquilo que não se botou no papel e só se bota no papel o que interessa. Alguém que tenha o conhecimento da escrita pega da pena e tinteiro para botar no papel o que não lhe interessa? Alguém que roubou escreve que roubou, quem matou escreve que matou quem deu falso testemunho confessa que foi mentiroso? Não confessa. Alguém escreve bem do inimigo? Não escreve. Então toda história dos papéis é pelo interesse de alguém. E tem mais, falou o cego, o que para um é preto como carvão, para outro é alvo como jasmim. O que para um é alimento ou metal de valor, para outro é veneno ou flandre. O que para um é um grande acontecimento, para outro é vergonha a negar. O que para um é importante, para outro não existe. Por conseguinte, a maior parte da História se oculta na consciência dos homens e por isso a maior parte da História nunca ninguém vai saber, isto para não falar em coisas com Alsandria, que matam a memória. (RIBEIRO, 1984, p.515).

A fala do cego Faustino mostra como a história escrita pode ser manipulada, vindo a atender os interesses de grupos, em detrimento de uma maioria. É uma forma de discutir como o fazer histórico, passa pelo interesse de quem produz. É significativo o termo “matar a memória” expressa por um personagem cujo papel na narrativa é de um típico representante da memória popular e de sua perpetuação pela oralidade, o que denota o olhar atento do escritor a história escrita como um espaço de poder que assume uma posição hierárquica em relação à memória, uma vez que se apropria da mesma e seleciona o que deve ser lembrando e

o que deve ser esquecido. Nesse sentido, é significativa a representação do cego Faustino e suas reflexões no que concerne a relação entre escrita e despotismo de poder, ambientada como bem destaca Batella (2016), dentro de um cenário rememorativo de um dos mais sangrentos acontecimentos da história do Brasil: Guerra de Canudos, alvo de diferentes versões, a exemplo de os *Sertões* (1902) de Euclides da Cunha. Para o autor: “o Arraial de Santo Inácio representa na ficção de Ubaldo, uma espécie de entroncamento e meio do caminho, não apenas para jagunços e bandidos, mas também para os universos da ficção e da história, que ali se encontram, se encaram e se fundem”. (BATELLA, 2016, p. 235).

Comungando com as ideias de Batella e indo mais além, mais do que colocar em xeque a construção do saber histórico, a reflexão aberta na fala do personagem vem provocar no leitor uma necessidade fundamental na compreensão da sociedade: o conhecimento de sua história. Mas não simplesmente a partir das versões históricas ditas oficiais e sim através das muitas vozes que ainda não foram ouvidas. Nesse aspecto, ao deixar falar os sujeitos excêntricos²⁰ pelo viés da revisão, da problematização, da crítica e da contestação *Viva o Povo Brasileiro* tem sua melhor razão de existir e de se afirmar como uma possibilidade de pensar o fazer historiográfico.

3.2. Viva o Povo Brasileiro: uma antropofagia narrativa

Ao inserirmos *Viva o Povo Brasileiro* na categoria de metaficção historiográfica tomamos como respaldo teórico os estudos Linda Hutcheon em sua *Poética do Pós Modernismo* (1991) referenciados em trabalhos como o de Eliana Maria de Oliveira Giacon que em seu livro *Literatura e identidade Nacional: uma leitura de Viva o Povo Brasileiro* (2012) realiza uma abordagem significativa acerca das principais características dessa tendência literária. Para Eliana Giacon (2012), dentre as vigas mestras do que ela denomina de Novo Romance Histórico²¹ está o recontar da história pelo viés da paródia e pela desmistificação de um passado cristalizado pela historiografia oficial. O que implicou a entrada em cena, na condição de protagonistas, dos silenciados da história; como acontece nitidamente em *Viva o Povo Brasileiro* pelo protagonismo do povo negro, o que segundo a autora levou muitos dos romances publicados no país ao longo das últimas décadas do século

²⁰ Termo utilizado por Linda Hutcheon em: HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção**. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1991.

²¹ Para uma visão mais ampla da trajetória do romance histórico na literatura brasileira desde seu surgimento no século XIX até a contemporaneidade ver: Giacon, Eliana Maria de Oliveira. **Literatura e Identidade Nacional: Uma leitura de Viva o Povo Brasileiro**. Jundiaí, Paco Editorial: 2012.

XX, incluídos nesse gênero, a buscar na história a inspiração necessária para reformular as discussões acerca da complexa questão da identidade.

As metaficções historiográficas são tributárias de uma renovação no universo literário, no que concerne à ruptura com os modelos clássicos de romances históricos que permearam nosso imaginário, sobretudo, no século XIX, no sentido de buscar imagens unilaterais e legitimadoras de um passado, principalmente no que tange a reescrita do processo de formação nacional em países que viveram a experiência da colonização. Nesse percurso de releitura critica algumas obras, a exemplo do romance em estudo, trazem em seu enredo a visão dialógica da história dada pelo conflito entre múltiplas vozes presentes no texto e na problematização do conhecimento histórico que se faz nas interfaces da literatura e da história.

Segundo Eliana Giacon (2012), há um consenso entre romancistas e críticos literários de que a proliferação desse gênero no Brasil, nas décadas finais do século XX, esteve de certa forma ligada a proximidade da comemoração dos 500 do “Descobrimento”, o que estimulou um retorno reflexivo ao passado. Nesses termos:

Ao analisar o novo romance histórico é possível verificar que, em algumas obras, personagens históricas que passaram à história como vilões são restaurados: em outras, escritores de uma escola literária que não foram considerados pela crítica serem retratados; em outras, ainda, figuras históricas são transformadas em mito; e mitos são destituídos de seus pedestais e aparecem como seres humanos. Enfim, a preocupação básica do narrador é recontar a história, mesmo que para isso tenha que parodiá-la ou carnavalizá-la utilizando diferentes técnicas narrativas. (GIACON, 2012, p. 32).

Em *Viva o Povo Brasileiro* não encontramos a ficcionalização de personagens históricas, mas eventos históricos como pano de fundo; contudo, a presença de técnicas narrativas como ironia, paródia, carnavalização²², dialogia, intertextualidade²³, são recursos bastante exploradas por João Ubaldo Ribeiro. De acordo com Eliana Giacon (2012) o novo romance histórico traz como uma de suas principais características a metaficção, que por sua caracteriza-se como uma construção narrativa que aproxima realidade e ficção na busca de

²² O conceito de carnavalização bastante usado nos estudos culturais e literários nos últimos tempos foi introduzindo e difundido através dos estudos do teórico russo Mikhail Bakhtin, e tem sua origem nas manifestações do carnaval europeu, caracterizado como uma festa ou um rito de quebra de hierarquias sociais e dessacralização das estruturas tradicionais da vida em sociedade. Sendo assim, na literatura “a carnavalização é um processo pelo qual há o rompimento da seriedade retórica da leitura oficial, quando o autor insere textos e vozes, que atualizam a interpretação da realidade” (GIACON, 2012, p.69-70). Ver: BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Ed. 2. Tradução de Yara Frateschi. São Paulo: Hucitec, 1993.

²³ Para uma visão aprofundada desses conceitos ver: Giacon, Elaina Maria de Oliveira. **Literatura e Identidade Nacional: Uma leitura de Viva o Povo Brasileiro**. Jundiaí, Paco Editorial: 2012; HUNTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção**. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1991.

uma reavaliação crítica do passado. Nesse movimento os textos metaficionais são construções permeadas por relações intertextuais:

A intertextualidade pode ocorrer de várias formas, como a inserção de um texto dentro do outro sem fornecer suas fontes; a modificação de uma ideia; a alusão a um texto literário com o uso de dados já conhecidos; a troca de nomes conhecidos da literatura ou da história, por outros de domínio popular; a cópia da parte de uma história como se fosse criar um relato original; a cópia de um estilo de vida de uma personagem e até a citação de um trecho dizendo quem é o autor daquele texto. (GIACON, 2012, p. 49).

Partindo do conceito simples de que a intertextualidade é um encontro entre textos ou a noção de que todo texto lê um texto anterior e deste constrói imagens e ideias, artifícios como a paródia, também um tipo de relação intertextual, uma vez que se concentra na ideia básica de recriação de uma obra, de um estilo, de um discurso, de um pensamento pela negação de seu sentido original, “sendo, pois, um instrumento de carnavalização literária, que (re) elabora um texto invertendo o seu valor” (GIACON, 2012, p. 66), se fazem presentes na forma como João Ubaldo traça diálogos com discursos históricos e literários que em diferentes épocas procuraram desvendar nosso complexo identitário.

É importante salientar que desde sua publicação em 1984, críticos e estudiosos do romance levantaram questionamentos acerca do caráter histórico da narrativa, o que muito se deve a negação do próprio autor ao ser interrogado sobre a questão: “*Viva o Povo Brasileiro* não é um romance histórico. Todo romance é um delírio, como toda obra de arte é um delírio. A redução desse delírio a categorias objetivas é sempre uma ação empobrecedora”²⁴. Negativa que de acordo com Eneida Cunha Leal só serviu para “deter a atenção do leitor no *quantum* de episódios consagrados da história brasileira e de procedimentos ou recursos da tradição historiográfica perpassam o romance”. (2006, p. 83).

Em diferentes ocasiões João Ubaldo chega a reforçar seus argumentos, usando como respaldo o fato de não ter realizando qualquer tipo de pesquisa histórica na feitura de sua obra. Contudo, chegou a afirmar, logo após a publicação do romance, que imaginou que o livro seria importante uma vez que usou de “todas as suas gracinhas e conhecimentos”²⁵. Nesse sentido, se forcamos em sua biografia, nos depararemos com um homem culto, de leitura vasta e de um conhecimento largo da história do Brasil. Como o próprio ressalta:

²⁴ Citação extraída de entrevista concedida ao Jornal da Bahia, 17 e 18 de fev. 1985. Ver: BATELLA Juva. Ubaldo: ficção, confissão, disfarce & retrato- 1ª. Ed. – Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2016, p 225.

²⁵ “João Ubaldo Ribeiro, o mal com sotaque baiano”, **Continente**, Portugal, junho de 2002. Ver: BATELLA Juva. Ubaldo: ficção, confissão, disfarce & retrato- 1ª. Ed. – Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2016, p 223.

[...] O Brasil sempre foi o objeto o de meus estudos, inclusive, formais, profissionais, acadêmicos. [...] eu estudei Direito, mas estudei Direito no tempo em que só havia três faculdades para os rapazes de boa família procurar, que eram três profissões, que eram Direito, Engenharia e Medicina, daí as outras eram profissões menores, enfim não havia esse florescimento de carreiras universitárias, as profissões básicas eram essas. Ai eu fiz direito porque intelectuais, escritores, poetas essas coisas iam para o direito [...] e depois eu fiz pós-graduação em Ciência Política e passei, inclusive, por minhas tendências políticas mesmo a ser um preocupado com o Brasil. [...] então os problemas brasileiros, ler gente como Celso Furtado, Caio Prado Junior, Nelson Werneck Sodré, em menor escala, isso era minha preocupação, ler os escritores brasileiros [...] Eu sempre andei estudando o Brasil²⁶.

É nesse sentido que *Viva o Povo Brasileiro* se configura como uma antropofagia narrativa, pois ao transitar entre o risível e “científico” João Ubaldo Ribeiro transfere para seu cenário suas memórias literárias e dos variados tipos de discursos sociais com os quais lida ao longo de sua carreira, o que faz de suas narrativas espaços de incorporação do erudito e do popular, a exemplo do processo de recriação da língua falada pelo povo e de outros artifícios discursivos que transformam obras polifônicas como *Viva o Povo Brasileiro* em “um banquete romanesco”²⁷ com um cardápio diverso de interpretações. A título de exemplo temos a personagem Dadinha um “corpo aberto à entrada de diferentes almas e à convivência de vários tipos de discursos” (BATELLA, 2016, p. 189):

[...]rrreis! Prochantan, prochantan, prochotan, prrr-pprrrr, sai-se diqui, pipoco e zombeira no miolo! Arrum, prochantan, procrochotan, sai-se daqui, desgraxado de estralo ni juízo, palavra de sangue com pecado no tinote! Sai-se di qui, có qui mioleira do caboco nom goenta! Sai-se di quei, zombeira e assobeio, há, vote! (RIBEIRO, 1984, p.72).

A pesca da baleia tem o cacharréo, que é o macho, o madrijo, que é a fêmea, o baleote, que é a cria mamona, o sequilote, que vai junto da mãe mas já mistura a mama com comida, e o meio peixe, que é o peixe novo que ainda ia crescer antes da arpoação. (RIBEIRO, 1984, p. 74).

- Raiz de dandá é bom?

“ Dandá é. Pestenção nas santidades: todos os santos, muntcho bem, muntcho bem, Santo Antônio, a Santa da Conceição, muntcho bem, mas se valha mais santo de sua cor, lembrando que escravo cativo não usa nem baeta de Holanda nem cordão de ouro, tensão nas coisas, é só ver”. (RIBEIRO, 1984, p.76).

[...] morra o Reis de Espanha,
que o inferno é certo
e o céu né perto:
eu não peço nada,
a vida é roubada,
quem pede e não toma

²⁶ Entrevista concedida ao Espaço Aberto Literatura em 01/07/2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=URgLPRTKJRg>

²⁷ Expressão utilizada por Mário Sérgio Conti, em resenha do ano de publicação do romance: CONTI, Mário Sérgio. Um brado retumbante; no romance *Viva o Povo Brasileiro*, João Ubaldo mais de 300 anos de história. Veja, 19 dez. 1984.

nunca chega a Roma;
vai faltar comida,
vai faltar a vida,
só não vai faltar
é pra quem tomar. (RIBEIRO, 1984, p. 80)

Dadinha é uma personagem antropofágica, pois reúne pela oralidade inúmeros registros culturais: provérbios, ditos populares, rimas poéticas, onomatopeias, incorporando todos eles através de um espetáculo de encarnações e testemunhos em um discurso que como descreve o narrador se realiza em “voz dó maior, por vezes lá menor, arpejos longos, acordes dissonantes, harmonias escrupulosas, compassos múltiplos, ataques surpreendentes, andamento expressionista, diálogos certos” (RIBEIRO, 1984, p. 72). É a metáfora do corpo aberto à convivência dos diferentes discursos que a narrativa agrega ao traçar diálogos com a história, a literatura e teorias populares ou clássicas que tentaram definir a identidade brasileira. Metáfora que também pode ser exemplificada na figura do Caboco Capiroba, caboclo mestiço de índio com negro, encarnação da “alminha brasileira” que teria vivido em terras baianas no período da invasão holandesa e que já adulto passa a apreciar comer carne de gente, principalmente de holandeses. Para chegar a esse personagem que se fará presente ao longo de toda a obra, pela lembrança de seus descendentes, pela encarnação ou incorporação em outros corpos, João Ubaldo realiza em recuo temporal e nos coloca em 1647, em capítulo que se ocupa do caboclo e de sua vivência na aldeia denominada Redução.

Capiroba é apresentado como um ser atormentado pela sua condição de mestiço “meio preto, meio índio” e que se ver ainda mais perdido com a política de doutrinação, que com a chegada dos padres jesuítas alterou profundamente o cotidiano de sua aldeia, que inclusive foi batizada de Redução:

E a verdade é que desde menino o caboco sofreu um pouco, meio preto, meio índio e o pai o mais do tempo virado num bicho noturno, enxergando com os ouvidos e se escondendo do sol nas árvores folhudas. Mas os estalidos, zumbidos e assovios, bem como o grande esquentamento que lhe incinerava o juízo e provocava nele os comportamentos mais estranhos já vistos, apareceram pela primeira vez logo após a chegada dos padres os quais vieram com a intenção de não sair e passaram a chamar todo aquele povoado e suas terras de Redução. Nada se deu de sopetão, mas a cada dia na Redução o caboclo se via mais infernado pelos estalidos, zumbidos e assovios, que muitas vezes entravam em erupção a um só tempo como uma orquestra de diabos, durante a doutrina da manhã ou durante a doutrina da tarde, ou ainda em qualquer ocasião em que um dos padres estivesse falando, o que era quase sempre. (RIBEIRO, 1984, p. 38).

Percebe-se no trecho acima, a referência a uma ideia de doutrinação característica do processo de colonização, no que se refere ao trabalho de catequese que muitos dos padres que

habitaram no Brasil naquela época assumiram como missão. Uma missão civilizadora que implicou na anulação das formas de vidas já existentes entre as diferentes comunidades indígenas que habitavam as terras brasileiras, e na imposição dos valores do colonizador: “construíram a capela, fizeram a consagração, [...] e, principalmente, deu-se forte atenção ao Bem e ao Mal, cujas diferenças os habitantes da Redução não compreendiam [...]” (RIBEIRO, 1984, p. 38-39).

Uma das características do encontro entre colonizador e indígena foi a não aceitação das formas de organização já existentes entre os nativos, expressas no contexto do romance na criação de regras do Bem e do Mal, que quando descumpridas se convertiam em pegados, castigos, penitências e confissões. A história que prevalecia era a da “boa gente” que chegara a terras brasileiras e foram atacadas e comidas pelos gentios sem cristandade. A ironia proposta pelo autor se apresenta no fato dos habitantes da Redução não conhecerem a prática da antropofagia, sendo os padres através de suas histórias responsáveis por ensiná-los:

[...] e toda coletividade da Redução escutaram a famosa história do cruel sofrimento e grandes trabalhos havidos pela boa gente cuja embarcação soçobrou às costas desta mesma terra aqui, fazia muito tempo. [...] A qual era a prosopopeia de tal boa gente naufragada que veio dar à terra quando ali existiam muitos gentios em estado de brabeza e nenhuma cristandade, de forma que os ditos gentios mataram toda essa boa gente para comer, a cada manhã abatendo um a cacetadas depois de rituais malvadíssimos [...] E com essas e outras razões e enredos mostrou-se que não se devia comer gente, ato dos piores entre os mais pecaminosos [...] E, enquanto a maioria encontrou alguma dificuldade em compreender como tinham feito alguma coisa que nunca souberam que tinham feito, no caso do caboco Capiroba houve uma piora da moléstia da cabeça, a qual foi logo atacada por tamanha saraivada de estalidos, zumbidos, assovios e esquentamentos que, na madrugada posterior à narração da triste história, ele roubou as duas mulheres e desapareceu. Seis dias depois, desalentado e faminto, assando um sagüizinho mirrado para comer em companhia das mulheres, aconteceu ter visto pelo moital um movimento de pássaros espantados. Foi espiar escondido e reconheceu um dos padres, certamente decidido a ir buscá-lo à força por amor, para amarrá-lo e respingar-lhe água benta até que o espírito imundo o abandonasse. O caboco Capiroba então pegou um porrete que vinha alisando desde que sumira arroudeou por trás e achatou a cabeça do padre com precisão, logo cortando um pouco da carne de primeira para churrasquear na brasa. O resto ele charqueou bem charqueado em belas mantas rosadas, que estendeu no varal para pegar sol. (RIBEIRO, 1984, p. 41-42)

Capiroba rende-se à prática da antropofagia por encontra-se “desalentado e faminto” em companhia de suas mulheres, de modo que a presença do padre só veio aguçar-lhe os sentidos aos relatos tantas vezes repetidos na aldeia sobre o ato de comer gente. A ironia se revela na força do discurso que se volta contra o próprio enunciador, pois é o padre que ensina a Capiroba a prática da antropofagia, desconhecida entre os habitantes da Redução, uma vez que os rituais da antropofagia não eram praticados em todas as tribos indígenas e onde realizados não constituía puramente um ato de nutrição, tinha toda uma simbologia em torno

do ritual, ao que convém salientar a incorporação das virtudes do prisioneiro a quem comia de sua carne.

Desse momento em diante, Capiroba toma gosto em comer gente, diversifica seu cardápio entre portugueses, espanhóis, funcionários da coroa e toda sorte de gente que cruzasse seu caminho, até o momento em que experimenta as delícias da carne holandesa e desde então “chegava a ter engulhos, só de pensar em certos portugueses e espanhóis que em outros tempos havia comido, [...] os quais lhe evocavam agora uma memória oleosa, quase sebenta, de grande morrinha e invencível graveolência” (RIBEIRO, 1984, p. 44). Nesse ponto *Viva o Povo Brasileiro* se encontra com outros textos pelo viés da paródia como salienta João Vianney Cavalcante Nuto:

O caráter paródico da antropofagia acentua-se quando o caboco Capiroba descobre as delícias da carne holandesa. Pode-se identificar neste trecho do episódio uma paródia da pretensa superioridade de uma possível colonização holandesa no Brasil sobre a colonização portuguesa (NUTO *Apud* GIACON, 2001, p. 103)

Ao longo do romance, são vários os momentos em que nos deparamos com um olhar crítico do romancista a certos discursos que moldaram, ao longo dos séculos, o pensamento brasileiro, seja pela historiografia ou pela tradição literária, a começar pela paródia que o texto faz da célebre carta do “achamento” do Brasil escrita por Pero Vaz de Caminha:

Não me fales, torturas-me. Que espécie de peixes há cá? Não pode haver bons peixes em águas tão quentes, nada aqui é apropriado, nada daqui pode ser vivido aqui. Há coisas que podem ser tiradas daqui e levadas para bom uso cristão, mas o homem não pode viver aqui, é mundo para as raças serviçais e embrutecidas (RIBEIRO, 1984, p. 49-50).

O fragmento acima faz parte do diálogo entre os holandeses Nikolas Eijkman e Heike Zernike, momentos antes de serem capturados pelo Caboco Capiroba. Discutiam sobre seus destinos, ao se darem conta que tinham sido abandonados nas selvas por seus companheiros, após um ataque mal sucedido dos holandeses a Bahia. Desse discurso é possível fazer uma analogia, pela contradição, com a narrativa de Pero Vaz de Caminha quando este descreve ao a el-Rei Dom Manuel sobre a terra e sua gente:

[...] a terra em si é de muitos bons ares frescos e temperados como os de Entre-Douro-e-Minho, porque neste tempo d’agora assim os achávamos como os de lá. Águas são muitas; infinitas. Em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo; por causa das águas que tem! [...] Contudo, o melhor fruto que

delas se pode tirar parece-me que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar.²⁸

Outro exemplo dessa dinâmica pode ser evidenciado na figura do mártir da independência, o Alferes José Francisco Brandão, por meio de quem João Ubaldo faz alusão ao mártir mineiro Tiradentes. Desse modo, a narrativa põe em xeque os mecanismos que envolvem a construção de símbolos e heróis nacionais, instrumentalizados pelos interesses das elites políticas conscientes da importância do dispositivo simbólico como instrumento eficaz para sensibilizar e manipular o imaginário coletivo, pois assim como a figura de Tiradentes foi alçada a símbolo da República, em resposta ao mito cívico do patriota que lutou pela independência da nação, o alferes Brandão representa pela paródia o retorno a essa construção, e mais, a desmistificação da ideia de que nosso processo de independência política teria se dado sem derramamento de sangue.

Ainda nessa linha de raciocínio, cabe pontuar a maneira como João Ubaldo, ao narrar o estupro da escrava Venância pelo Barão de Pirapuama, rasura a ideologia da mestiçagem como eixo organizador do discurso de integração harmoniosa entre as raças, que se converteu em celebração de uma inexistente democracia racial:

Ai, sim, pensou ela, o rosto em brasa e o meio das pernas não molhados, mas seco, ardido e estraçalhado, não razão de orgulho e contentamento, mas de vergonha, nojo e desespero – e nada, nada, nada, que havia no mundo senão nada, nada, nada, e os engulhos que contraíam a barriga trazendo até a garganta o estômago envolto em câibras e o ódio que lhe fazia crepitar a cabeça com uma dor cegante e a certeza de que nada, nada, nada jamais a limparia, nem água, nem sangue, nem uma lixa que esfregasse em todo o corpo, nada, nada, nada! Que era ela? Aquilo, somente aquilo, aquele fardo, aquela trouxa, aquele pano de chão, aquele monte de lixo e nada, pois não conseguia ao menos chorar, embora quisesse muito. E também não podia mexer-se nem fazer qualquer som, como se o pescoço que o Barão de Pirapuama havia apertado com uma só mão houvesse ficado para sempre hirto e congelado, mal deixando que passasse ar, ela paralisada, muda um peixe morto, endurecido. Que fazer agora? Levantar-se, consertar o corpo ainda retorcido na mesma posição em que tinha ficado quando ele a empurrara e se limpava nos trapos em que transformara sua bata branca, numa das muitas posições em que ele a tinha virado e revirado com brutalidade e a exposto como um frango sendo depenado? [...] –, fazer alguma coisa? Nada a fazer, nada a ser, e notou que nem mesmo conseguia ouvir som algum, nem folhas no vento, nem barulhos de bichos, nem vozes de gente, nada. (RIBEIRO, 1984, p. 133).

²⁸ CAMINHA, Pero Vaz de. Carta a El Rei D. Manuel. NUPILL- Núcleo de Pesquisa em Informática, Literatura e Linguística. Publicações Eletrônicas, Dominus: São Paulo, 1963. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000292.pdf>. Acesso em 05/04/19

Alfredo Bosi (1992, p.27) ao analisar a influência de algumas obras na construção da ideologia da mestiçagem, observa que os vários modos de apropriação de termos como assimilação (Gilberto Freyre) e solidariedade cultural (Sérgio Buarque de Holanda), aplicados para definir os contatos entre colonizadores e colonizados assumiram tal dimensão que acabaram deixando em discreto ou em segundo plano “aspectos estruturais e constantes de assenhoreamento e violência que marcaram a história da colonização”:

Gilberto Freyre insiste, em *Casa-Grande & Senzala*, em louvar o senhor de engenho luso-nordestino que, despidido de preconceitos, se misturou, fecunda e *poligamicamente*, com as escravas, dando assim ao mundo exemplo de um convívio racial democrático. Sérgio Buarque prefere atribuir a miscigenação à *carência de orgulho racial* peculiar ao colono português. Ainda aqui seria preciso matizar um tanto as cores para não resvalar de uma psicologia social incerta em uma certa ideologia que acaba idealizando o vencedor. (BOSI, 1992, p. 28)

As reflexões de Bosi vêm a calhar com a perspectiva ubaldiana de caminhar na contramão das teorias que contribuíram com associação da ideia da miscigenação a de relações sexuais consensuais entre brancos, negros e índios. A violência imposta à escrava Venância, que tem seu corpo virado e revirado, e sua total impotência diante da situação é denotativo de como o escravo podia ser usado como objeto de seu senhor, o que passava longe de um contato harmonioso.

No decurso da narrativa em uma relação de recepção ou recusa, cruzamos com as teses conservadoras de elogio a conquista a colonização portuguesa, com o mito da democracia racial, com a retórica revolucionária das análises marxistas, com a questão da mestiçagem e teorias raciais entre outros debates que fazem do romance uma obra que alimenta as discursões sobre a formação da nação brasileira:

[...] utilizando a mesma técnica de deglutição e assimilação de Capiroba e seu grupo, o narrador de *Viva o Povo Brasileiro*, executa o mesmo processo com as teorias quanto à identidade nacional. Dessa forma, os personagens discutem conceitos de povo, nação e de formação do brasileiro num mosaico de informações, que levam o leitor a selecionar, deglutir e assimilar a obra. (GIACON, 2012, p. 90-92).

O Caboco Capiroba, ao fugir da aldeia Redução e do desmonte de seus valores culturais, submergidos pela cultura e religião do colonizador, vai viver nos matagais e apicuns, espaços fechados que simbolizam o retorno as suas raízes perdidas. Sua marcha é inversa a de Peri e Poti, personagens alencarianos que se convertem ao cristianismo servindo de sustentáculo à primazia da organização religiosa e política europeia. Nesses termos, ao

retratar Capiroba como uma espécie de anti-Peri ou anti-Poti, João Ubaldo vem confrontar não só a imagem idílica do bom selvagem idealizada pelos românticos, como o discurso historiográfico de nomes como Varnhagem para quem os povos indígenas não tinham história:

Verdadeiramente só data a moderna História do Brasil da distribuição da terra pelos donatários: pois dos chamados indígenas anteriormente, não há história, senão noções ethnographicas [...] Dizemos que dos indígenas antigos não há história; e melhor é que talvez não haja [...] se as houvessem escriptas, seriam sem interesse algum, pois quase se reduzirão, monótonas, a um catalogo sem fim de sacrifícios barbaros de gente [...] E desgraçadamente quanto mais remontamos ao primitivo estado dos nossos Tupinambás, mas tropeços encontramos para os rehabilitar ante a civilização, á qual seguramente nunca terião chegado, sem os esforços quase excepcionaes, de abnegação, dos primeiros jesuítas, acompanhados mais ou menos dos constrangimentos da força, a se sujeitarem e a se civilizarem, para cultivarem a terra, e serem uteis a si ou a seus dominadores. (VARNHAGEM, 1948, p. 232-233).

O fragmento acima compõe um artigo do historiador que precede sua *História Geral do Brasil* (1854) e foi escrito em resposta ao projeto do romantismo de alçar os índios à condição de símbolo da nacionalidade. Para Varnhagem, aristocrática, elitista e grande defensor dos feitos do colonizador, estes seriam os legítimos representantes da nação, visto que trouxeram civilização, organização e desenvolvimento ao Estado brasileiro; nesses termos sua *História Geral do Brasil* abriu “este futuro às elites brasileiras no poder, nos anos de 1850. E no passado, todos os eventos e personagens que comprometeram este futuro receberiam uma severa avaliação” (REIS, 2007, p. 32). É interessante perceber que essa severa avaliação caracterizou-se pela ocultação do outro: “dos indígenas não há história, e melhor é que talvez não haja”, pois “a História nacional deve ser a imagem da verdade histórica apresentada da forma que, segundo a consciência do historiador, interessa e convém a nação.” (VARNHAGEM, 1948, p. 233). Discurso revelador das relações de poder e dos silêncios da história muito bem representados na política de doutrinação da aldeia Redução:

Na doutrina da tarde, às vezes se ensinava a aprisionar em desenhos intermináveis a língua até então falada na aldeia, com a consequência de que, pouco mais tarde, os padres mostravam como usar apropriadamente essa língua, corrigindo erros e impropriedades e causando grande consternação em muitos. Alguns dos quais, confrangidos de vergonha, decidiram não dizer mais nada o resto de suas vidas, enquanto outros só falavam pedindo desculpas pelo desconhecimento das regras da boa linguagem. (RIBEIRO, 1984, p.39).

A língua é usada como ferramenta de imposição, constrangendo e silenciando. Essa crítica a história que silencia e reprime também se faz presente no episódio em que Perilo Ambrósio corta a língua do negro Feliciano, única testemunha de sua falsa participação nos

conflitos pela independência, o que, metaforicamente, constitui uma crítica ao silêncio a que foram relegados os excluídos dos registros oficiais. Essas formas de repressão são ainda exemplificadas na figura do revolucionário Stalin José, personagem que surge nas páginas finais do romance e no contexto da ditadura militar (1977), trazendo em sua condição de operário e revolucionário as marcas da violência do regime: dentes quebrados, andar capenga, esfolamento dos ouvidos. Marcas que representam uma trajetória de luta e resistência que ultrapassa gerações, uma vez que somos informados do assassinato de seu pai, o comunista Teodomiro da Estiva, nos anos ditatoriais do governo Vargas:

Stalin José discursará? Cumprirá o que prometeu – subir ao palanque, rasgar a camisa no peito como Napoleão nos seus cem dias, desafiar a que atirem no coração de um trabalhador compatriota e fazer um improviso denunciando a corrupção das classes dominantes, o vampirismo das multinacionais, o imperialismo norte-americano e a violência da ditadura que esmaga o povo brasileiro? Acusará de novo as autoridades presentes e representadas e de novo será enquadrado na Lei de Segurança Nacional e levado em cana para tomar umas bolachas, choque nos ovos, palmatorada na sola dos pés e telefone de mão em concha no pau- de- arara? Não basta que já esteja capenga e meio surdo dessas brincadeiras, além de – fala-se à boca pequena – ter de usar calçola de borracha porque depois dos choques não consegue mais controlar a urina? Não basta que em 38, ou senão 39, Getúlio tenha mandado enforcar o pai dele, o velho comunista Teodomiro da Estiva, por um secreta de nome Luiz Marreta, que se gabava de já ter estrangulado mais de dez comunistas usando somente as mãos? [...] Maluca a família, por influência do velho, maluco ele, mais do que o velho. Que é que ele tem, num tempo como o de hoje, de ficar provocando? Mas Stalin José é abilolado do juízo mesmo e garante que vai falar, diz que morre, mas não cala boca. (RIBEIRO, 1984, p. 613- 614).

As indagações que corriam por toda cidade de Itaparica em torno das ações revolucionárias de Stalin José informam o leitor de temas como corrupção, tortura, imperialismo e os extremismos das ditaduras. Ao mesmo tempo em que colocam em destaque os atos de resistências, que no caso de Stalin José é evidente nas frases: “acusará de novo as autoridades presentes e representadas e de novo será enquadrado na Lei de Segurança Nacional,” e “diz que morre, mas não cala a boca”. Quanto ao negro Feliciano, mesmo com a língua decepada, desenvolve outras formas de se expressar e participa ativamente da morte do seu algoz (Barão Perilo Ambrósio), unindo-se a um grupo de escravos e envenenando o Barão. Já entre os habitantes da Redução se destaca o Caboco Capiroba que resiste às normas impostas pelo colonizador, foge com suas mulheres para viver segundo a sua vontade.

As ações narradas se passam em três momentos distintos (séculos XVII, XIX e XX) e são sintomáticas das permanências da violência nas relações conflituosas entre as diferentes classes sociais brasileiras, de modo que Capiroba, Feliciano e Stalin José simbolizam o elemento transgressor, o que no caso de Capiroba, primeiro elo da linhagem de personagens

que representam na obra a resistência à aculturação no nosso arranjo identitário, atualiza a visão nacionalista, porém crítica da realidade brasileira expressa no Manifesto Antropofágico e em outros textos do Modernismo da década de 1920.

A primeira fase do Modernismo no Brasil (1922-1930) que tem como marco inaugural a Semana de Arte Moderna (1922) caracterizou-se pelo desejo de rompimento com o nosso complexo de colonizados e com o apego aos valores estrangeiros. Essa busca se expressou na emergência de obras, grupos, revistas, manifestos, que ganharam notoriedade no cenário intelectual brasileiro, e trouxe consigo mudanças, às vezes beirando o radicalismo, em conteúdos e formas de expressão nas artes. Surge assim, o Movimento Antropofágico, considerado um dos mais radicais, que sob a liderança de Oswald de Andrade, propunha a deglutição da cultura estrangeira e sua reelaboração de forma autônoma e em consonância com nossos valores culturais. Para isso, retomam por meio de uma metáfora simbólica, o ritual antropofágico de tribos indígenas que comiam os inimigos acreditando assimilar suas qualidades.

Diante desse cenário, como assinala Eneida Cunha Leal (2006) a história de Capiroba reencena pela desconstrução os textos do século XVI a XVIII que associaram a antropofagia à barbárie como mecanismo para justificar a violência da colonização, ao mesmo tempo em que se utiliza da fábula antropofágica modernista em seu projeto de ação ou reavaliação do país, e nesse jogo se apropria dessas duas formas de narrar a identidade brasileira, deglute e elabora seu achado pessoal: uma antropofagia discursiva representada pelos os dois polos antagônicos (jesuítas e indígenas) em um lugar de fala em que “já não é mais viável uma voz autoritária ou autorizada, a apontar caminhos, mas uma estratégia de deixar falar o dominado da cultura e da história” (CUNHA, 2006, p.107).

Assim, o que vemos na fábula antropofágica de João Ubaldo é o encontro entre mundos e culturas diferentes e contrastantes simbolizado em uma narrativa que ora abarca o ponto de vista do colonizador (padres) que associa o canibalismo a selvageria, brutalidade e primitivismo, ora incorpora o lugar do indígena (Capiroba), sua consciência e seu universo simbólico. É nesse jogo de alternância que temos em *Viva o Povo Brasileiro* um painel antropofágico da cultura brasileira, o que pode ser evidenciando na maneira como João Ubaldo desbrutaliza a antropofagia e a transforma em menu, como se estivesse tratando de pratos culinários tradicionais:

Dos miúdos prepararam ensopado, moqueca de miolo bem temperada na pimenta, buchada com abóbora, espetinho de coração com aipim, farofinha de tutano, passarinha no dendê, mocotó rico com todas as partes fortes do peritônio e sanguinho talhado, costela assada,

culhõesinhos na brasa, rinzinho amolecido no leite de coco mais mamão, iscas de fígado no toucinho do lombo, faceira e orelhas bem salgadinhas, meninico bem dormidinho para pegar sabor, e um pouco de linguiça [...] (RIBEIRO, 1984, p. 42-43).

Para Juva Batella (2016), ao distanciar a antropofagia de uma prática bárbara e dar-lhe certo ar de sofisticação, ao apresentar os prisioneiros almoçados e jantados por Capiroba como variedades de pratos, com nomes e pequenas histórias, individualizando-os e personalizando-os: “Jacob Ferreiro do Monte, cristão novo, sempre lembrado por seu sabor exemplar [...] Jorge Ceprón Nabarro, biscainho de laivo azedo e enérgico, tutano succulento, tripas amplas. (RIBEIRO, 1984, p.1984), João Ubaldo metaforiza na fome de Capiroba e na necessidade de diversificar seus pratos a absorção do Outro como uma forma de construir um repertório cultural próprio, fortalecendo e legitimando sua antropofagia cultural ao mesmo tempo em que realiza uma releitura da antropofagia modernista. Pelo viés da paródia e da carnavalização, uma vez que é o dominador que vira a caça e objeto domesticação, João Ubaldo transfere a condição de bárbaros e selvagens atribuídas aos indígenas aos europeus capturados, constituindo uma inversão de papéis. “Podia deixa-lo amarrado, mas sabia não ser bom para criação mantê-la atada, era definhamento na certa. Tentou convencê-lo com bons modos, não gostava de maltratar bicho sem necessidade” (RIBEIRO, 1986, p. 50)

O antropólogo Roberto Da Matta (1986) nos diz que a sociedade manifesta-se por meio de muitos espelhos e várias linguagens, e no caso do Brasil, um dos mais importantes seria o código da comida e seus desdobramentos:

A comida não é apenas uma substância alimentar, mas também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se. E o jeito de comer define não só aquilo que é ingerido como também aquele que ingere. De fato, nada mais rico, na nossa língua, que os vários significados do verbo comer em suas conotações. [...] A comida vale tanto para indicar uma operação universal- o ato de alimentar-se- quanto para definir e marcar identidades pessoais e grupais, estilos regionais e nacionais de ser, fazer, estar e viver. (DAMATTA, 1986, p. 56-57).

É nesse sentido que podemos significar a importância da metáfora antropofágica, em épocas tão distantes, para construir imagens e discursos em torno do nosso processo de formação nacional. Na comparação estabelecida por Eneida Cunha Leal (2006) na sua leitura do romance, João Ubaldo ao retomar de outro lugar a história da dominação e da violência cultural se mostra radicalmente contrário aos primeiros textos coloniais que investiram contra antropofagia, mas também está relativamente distante de Oswald de Andrade, na medida em que já não atribui valor positivo ou negativo a essa prática, ela lhe serve de baliza para colocar em cena “vozes opostas, mas igualmente autorizadas que, de algum modo, prescreveram o

destino que devia ter o país, seus habitantes, sua cultura” (2006, p.107), o que faz do romance um “projeto epistemológico de culturas brasileiras, em minúsculas e no plural” (BATELLA, 2016, p. 209).

O que se sobressai ao longo de toda narrativa é o caráter miscigenado de nossa formação, realizada em uma atmosfera de carnavalização que na perspectiva de Eliana Giacon se efetua em um processo de “rompimento com a seriedade retórica da leitura oficial pela inserção de textos e vozes, que atualizam a interpretação da realidade. A carnavalização dá liberdade à fantasia, desmitifica determinadas teorias e insere pontos de vistas, que parodiam tanto a forma quanto o conteúdo de outras obras” (2012, p. 70). Isso pode ser evidenciado no encontro entre o holandês Zernike e índia Vu, filha do caboco Capiroba, que em tudo contrasta a visão idílica do encontro entre o guerreiro branco Martin e a virgem dos lábios de mel Iracema. João Ubaldo parodia José de Alencar ao posicionar Vu como senhora de suas vontades e o europeu Zernike, capturado e mantido em cativeiro como cria, objeto de desejo da jovem índia a quem ela doma e domina:

Depois que o caboco quebrou os dedos do holandês e lhe botou a argola no nariz, ele não conseguia mais empurrá-la e espernear assim que ela se agarrava às suas bragas, puxando-as para baixo. Quando ela finalmente o pôs nu da cintura para baixo, ele estava imóvel, pois tão logo esboçou a reação costumeira, ela lhe apertou os dedos quebrados e amarrou a argola do nariz numa corda curta [...] Passou então volta e meia a entrar no cercado, virar o holandês de barriga para cima e sentar nele com muitos sinais de felicidade, às vezes demorando-se de olhos fechados e oscilando levemente o tronco e os quadris, às vezes quase saltando como quem monta a galope, às vezes simplesmente enfiada e instalada, cuidado de um afazer ou outro e conversando. [...] Contou ao pai o que pôde sobre todos esses assuntos e o caboco gostou, embora não em demasia, de ouvir que tinha um holandês ensinado em sua criação. Pensou vagamente em possuir muitos holandeses amestrados, servindo-lhe fielmente em seu pedaço de terra, até o dia em que a idade e a pouca produção aconselhassem o abate. (RIBEIRO, 1984, p. 52-53-54)

Representada por muito tempo como objeto de desejo do colonizador e presa fácil a satisfação de seus desejos, a mulher indígena tem em Vu uma nova roupagem no pensar o papel da mulher na sociedade colonial, assim como na configuração dos mitos fundadores e na contemplação do encontro entre o nativo e o estrangeiro. Invertendo os papéis pela técnica da carnavalização é a mulher quem domina e faz valer sua vontade: “Ocorre aqui uma inversão total de valores no início da genealogia do povo brasileiro, pois é a mulher que toma a iniciativa e quem determina as regras do acasalamento, produzindo um novo sistema, no qual a mulher passa ser o centro do clã”. (GIACON, 2012, p. 91).

Ao posicionar a mulher como centro do clã é perceptível a contribuição do romance a tradição literária brasileira, no que condiz a uma história vista de baixo, pois vai estar na base

da antropofagia iniciada por Capiroba, seguida por Vu e incorporada por outros personagens como mãe Dadinha, neta de Vu e do holandês Zernike, que a linhagem do grupo resistência poderá existir como vozes audíveis na confecção de um embate ideológico frente a uma elite que distante de compartilhar de uma mesma alma ou vivência de dominação se constroem pela perpetuação de nomes e posições hierárquicas forjadas, representada por personagens também antropofágicos uma vez que em suas condições de europeus transplantados constroem suas identidades pela absorção do estrangeiro e participam da lógica dos dois movimentos que se operam na narrativa.

Indo ao encontro ao que vivenciamos na obra, Roberto DaMatta apresenta uma reflexão sobre a técnica da carnavalização e sua associação a simbologia do Carnaval como quebra das hierarquias:

Carnaval, pois, é inversão porque é competição numa sociedade marcada pela hierarquia. É movimento numa sociedade que tem horror à mobilidade, sobretudo à mobilidade que permite trocar efetivamente de posição social. É exibição numa ordem social marcada pelo falso recato de “quem conhece o seu lugar” – algo sempre usado para o mais forte controlar o mais fraco em todas as situações. É feminino num universo social e cosmológico marcado pelos homens, que controlam tudo o que é externo e jurídico, como os negócios, a religião oficial e a política. Por tudo isso, o carnaval é a possibilidade utópica de mudar de lugar, de trocas de posição na estrutura social. De realmente inverter o mundo em direção à alegria, à abundância, à liberdade e, sobretudo, à igualdade de todos perante a sociedade. Pena que tudo isso só sirva para revelar o seu justo e exato oposto... (1986, p. 78-79).

Sendo assim, em uma narrativa crítica quanto ao nosso processo de formação nacional, parodiar e carnavalizar a história do Brasil é uma forma de quebrar hierarquias sociais, pois como enfatiza Eliana Giacon: “se não fosse assim, seria impossível ao autor discutir na ficção questões de identidade nacional, formação sociocultural do brasileiro, antropofagia e teorias do século XIX e XX sobre a brasilidade sem revestir esse texto com uma camada de seriedade”. (2012, p. 70).

4 - O POVO BRASILEIRO: “UMA ENTIDADE MÍTICA E FUGIDIA”

4.1. Entre heróis e anti-heróis: o povo brasileiro representado

Viva o Povo Brasileiro é uma obra que celebra a pluralidade, permitindo que as diversas culturas que coexistem no espaço brasileiro sejam visibilizadas. Contudo, essa pluralidade não é celebrada harmonicamente no desenrolar da trama ficcional, uma vez que ao buscar lidar com a problemática questão das identidades, como caminho para desvendar nosso complexo processo de formação enquanto povo, o romance não se afasta de uma realidade latente que perpassa os séculos de nossa história: uma nação alicerçada sobre desigualdades, preconceitos, exclusões e silêncios. Em virtude desse cenário localizamos em *Viva o Povo Brasileiro* um embate ideológico entre elite/povo ou como figura na ideologia de personagens representativos dessa dicotomia: os europeus transplantados *versus* o rebotalho da nação.

Consciente do caráter polissêmico do conceito de povo e valendo-se de suas próprias concepções João Ubaldo Ribeiro divide sua galeria de personagens em dois polos antagônicos cujos discursos vão moldando os conflitos nas formas particulares com que cada um irá se referir ao povo ou a que tipo povo pertence, o que faz do romance um texto significativo no pensar a diversidade de juízos atribuídos à noção de povo, diante da posição social de quem toma a palavra. Isso pode ser evidenciado nos discursos respectivamente de Amleto Ferreira, mulato elitizado que em tudo nega suas origens; Nego Leléu, negro alforriado que transita entre o mundo da elite e o dos escravos; Maria da Fé, revolucionária mestiça, que assume a missão de lutar contra as injustiças e as desigualdades e Patrício Macário, capitão do Exército, nascido no seio da elite que migra para os lados dos despossuídos por se descobrir membro da Irmandade:

Mas, vejamos bem, que será aquilo que chamamos de povo? Seguramente não é essa massa rude, de iletrados, enfermiços, encarquilhados, impaludados, mestiços e negros. A isso não se pode chamar um povo, não era isso o que mostraríamos a um estrangeiro como exemplo do nosso povo. O nosso povo é um de nós, ou seja, um como os próprios europeus. As classes trabalhadoras não podem passar disso, não serão jamais povo. Povo é raça, é cultura, é civilização, é afirmação, é nacionalidade, não é o rebotalho dessa mesma nacionalidade. Mesmo depurados, como prevejo, as classes trabalhadoras não serão jamais o povo brasileiro, eis que esse povo será representado pela classe dirigente, única que verdadeiramente faz jus a foros de civilização e cultura nos moldes europeus – pois quem somos nós senão europeus transplantados? (RIBEIRO, 1984 p.245).

- Disseste bem, disseste muito bem: nós somos o povo desta terra, o povinho. É o que nós somos, o povinho. Então te lembra disto, bota isto bem dentro da cabeça: nós somos o povinho! E povinho não é nada, povinho não é coisa nenhuma, me diz

onde é que tu já viu povo ter importância? Ainda mais preto? Olha a realidade, veja a realidade! Esta terra é dos donos, dos senhores, dos ricos, dos poderosos e o que a gente tem de fazer é se dar bem com eles, é tirar o proveito que puder, é se torcer para lá e para cá, é trabalhar e ser sabido, é compreender que certas coisas que não parecem trabalho são trabalho, essa é que é a vida do pobre, minha filha, não te iluda. E, com sorte e muito trabalho, a pessoa sobe na vida, melhora um pouco de situação, mas povo é povo, senhor é senhor! Senhor é povo? Vai perguntar a um se ele é povo! Se fosse povo não era senhor. (RIBEIRO, 1984, p. 373).

- E vocês não se acham ignorantes? Você sabe tecer o tecido que o veste? Sabe curtir, tratar e coser o couro que o calça? Sabe criar, matar e cozinhar o boi que o alimenta? Sabe forjar o ferro de que é feita sua arma? A sua ignorância é maior do que a nossa. Vocês não sabem o que é bom para nós, não sabem o que é bom para vocês. Vocês não sabem de nós. Chegará talvez o dia em que um de nós lhes parecerá mais estrangeiro do que qualquer dos estrangeiros a quem vocês dedicam vassalagem. O povo brasileiro somos nós, nós é que somos vocês, vocês não são nada sem nós. (RIBEIRO, 1984, p. 564).

- A que diabo de povinho você se refere? Para você, todo mundo é povinho, com exceção dos quatro ou cinco gatos pingados que você julga estarem a sua altura. Que povinho? Todos? Porque são todos, realmente todos os brasileiros, a que você se refere com desprezo. Eu não quero dizer que seus benditos privilégios devam ser tomados, fiquem com eles, mas veja que para isso não é necessário escravizar o povo, mantê-lo na miséria, na ignorância e na doença. Não está vendo que não pode haver um país decente, um país forte, como você diz, cujo povo seja de escravos, miseráveis, doentes e famintos. (RIBEIRO, 1984, p. 584).

Os discursos são reveladores do caráter deslizando da noção de povo em uma narrativa em que as ambiguidades de sentidos atribuídas ao povo brasileiro, enquanto protagonistas da história, se fazem presente desde o título: “Será o romance de cunho ufanista? Será uma homenagem ao povo brasileiro? Será um desabafo questionamento do regime autoritário da ditadura militar ordenando que se esqueça o que passou e viva intensamente?” (CONCEIÇÃO, 2011, 164). Na esteira desses questionamentos que se tornaram lugar comum entre críticos e analistas do romance encontram-se o que João Ubaldo classificou como uma exortação: [...] lembro-me de ter ouvido João Ubaldo explicar que o ‘Viva’ de *Viva o Povo Brasileiro* não é uma interjeição do tipo ‘Viva o Brasil’, com exclamação e tudo. Não, expressa antes um desejo do autor de que o povo brasileiro, seu povo, permaneça vivo apesar de todas as agruras e adversidades (SCLIAR *apud* BATELLA, 2016, p. 169). A despeito dessas chaves interpretativas o que se desvela são as possibilidades de leituras que o romance nos oferece, sobretudo na conformação de projetos identitários tão diversos.

Diante dos posicionamentos dos personagens, é importante frisar a força da palavra como objeto de poder tanto para subjugar como para libertar. Amleto é porta voz da mentalidade das elites em consonância com o pensamento europeu de civilização, assim como do ideal de branqueamento das teorias científicas do século XIX que definiram o lugar do negro e mestiço na pirâmide social brasileira como massa rude fadada a degeneração, que só

existiam para envergonhar a nação. A fala de Nego Leléu evidencia sua resignação à condição de povinho, em um universo em que até a subserviência é um trabalho, de modo que o que restava ao povinho era procurar meios para melhor sobreviver em um mundo onde os lugares sociais já se encontravam demarcados, sua postura é emblemática no pensar que a máquina de exclusão existente no Brasil não funciona apenas no campo socioeconômico, mas, notoriamente, no campo das ideias. Em contrapartida, a narrativa privilegia a diversidade de vozes como forma de mostrar que não há uma ideologia dominante, o que pode ser percebido na fala de Maria da Fé e Patrício Macário para quem os oprimidos e marginalizados não só existiam enquanto povo, mas seriam os legítimos donos dessa terra (Brasil).

Parafraseando o antropólogo Roberto DaMatta (1986), podemos concluir que *Viva o Povo Brasileiro* se constrói no embate ideológico entre as massas populares, achatadas junto a um sistema de relações pessoais, mas que luta, resiste e inscreve suas histórias e uma elite preocupada com personalidades e sentimentos, rouca de gritar por suas prerrogativas, o que da forma na narrativa a projetos identitários que se cruzam ou se confrontam em torno do que Rita Olivieri-Godet (2009) classifica como identidade – legitimante e identidade-resistência²⁹.

Nesse jogo dos contrários o que nos parece nítido é o lado em que se encontra o escritor. A noção de povo para João Ubaldo se aproxima das massas populares, pois são a estes que o autor dar o direito de exercer essa exortação, de saudar sua existência enquanto povo:

- A nossa saudação – gritou de repente, levantando o punho fechado e esmurrando o ar à frente- é assim: viva nós. (RIBEIRO, 1984, p. 209).

- Viva o Povo Brasileiro! – gritou Zé Popó da tribuna, com o punho fechado apontando para cima. – Viva nós! (RIBEIRO, 1984, p. 484).

[...] Terão de matar um por um, destruir casa por casa, não deixar pedra sobre pedra. E mesmo assim não ganharão a guerra. Só o povo brasileiro ganhará a guerra. Viva o povo brasileiro! Viva nós! (RIBEIRO, 1984, P. 565-566).

[...] Temos de ser tudo, mas antes temos de ser nós, entendeu? Como é seu nome? Tudo, tudo, tudo! Psssi! Viva o povo brasileiro, viva nós! . (RIBEIRO, 1984, p. 663).

A saudação como forma de afirmação surge com a fundação em 9 de setembro de 1827, na casa de farinha do Barão Perilo Ambrósio e no mesmo dia do seu enterro, da Irmandade do povo Brasileiro e se torna o lema de seus membros ou, como argumenta Ângela

²⁹Rita Olivieri-Godet ressalta a existência de projetos identitários no romance que se revelam no confronto da identidade-legitimante, aquela que elite busca legitimar para si, enquanto dominadores e detentores da civilização, da cultura e do saber e a identidade-resistência que se apresenta na reação das classes populares contra o sistema dominante cerceador de direitos e visibilidade.

Antunes, “uma expressão de ordem e um ato de fé de cunho crítico-político-social, cujo pronunciamento somente se efetiva pelos membros guerrilheiros” (2011, p. 164), em sua maioria escravos ou descendentes de escravos, o que vai significar na narrativa o lugar de destaque que o autor confere ao povo negro, negando, como sublinha Elina Giacon, pelo viés da paródia, o conceito de “ninguendade”, utilizado por Darcy Ribeiro para desvendar a forma como o povo negro se identificava com a nação:

Através da paródia, o narrador do romance nega discursos de Darcy Ribeiro (2000, p. 131) quanto ao conceito de “ninguendade” como forma da comunidade negra se identificar com o Brasil, apresentando a “alguendade” desse povo em discursos eivados de consciência política e cultural. Os símbolos dessa resistência são a canastra e a irmandade. A canastra, a princípio, contém informações do passado, depois passa a conter a história do povo brasileiro e, por fim, ela é apocalíptica. A irmandade busca a alguendade dos escravos com saudação “Viva a nós”. Na palavra viva está implícita a ideia de existência, de conhecer e de compreender a existência daquele grupo não como um punhado de negros cativos, mas como gente que tinha um passado histórico e poderia traçar o seu futuro. (GIACON, 2012, p. 68).

Isso fica explícito nos fragmentos extraídos de contextos diversos da obra, mas que significam a força da expressão daqueles para quem o povo brasileiro seria os que lutam, trabalham e constroem pelo aprendizado e por sua transmissão laços de identificação. A saudação aqui referenciada parte respectivamente de Julio Dandão, Zé Popó, Maria da Fé e Patrício Macário, guardiões da canastra, objeto simbólico que representa a perenidade do conhecimento e é emblemática do posicionamento do autor frente a uma narrativa que oferece um lugar de destaque as figuras periféricas da história.

João Ubaldo Ribeiro investe no herói coletivo que emerge das classes populares cuja síntese se opera na Irmandade do Povo Brasileiro, entidade mítica, nunca bem definida, que nasce na clandestinidade da casa de farinha do Barão Perilo Ambrósio, quando Júlio Dandão, pai do escravo Inocêncio, apresenta a Zé Pinto, Budião e Feliciano, escravos do Barão, a Canastra, objeto sagrado que guardava os segredos de um grande conhecimento, conhecimento ainda incompleto, o que metaforicamente pode ser interpretado como o inacabado processo de formação do povo brasileiro:

- Estes segredos - disse sem tirar a mão da tampa - são parte de um grande conhecimento, conhecimento este que ainda não está completo, mesmo porque nenhum conhecimento fica completo nunca, faz parte dele que sempre se queira que ele fique completo. E faz parte dele também, por ser segredo e somente por certas pessoas, que cada um que saiba dele trabalhe para que ele fique completo. Se todos trabalharem, geração por geração, este é o conhecimento que vai vencer. (RIBEIRO, 1984, p. 211).

A canastra, ao simbolizar a perenidade do conhecimento perpassado de geração para geração através de seus sucessivos guardiões (Júlio Dadão, Budião, Zé Pinto, Maria da Fé, Patrício Macário), assume uma forte representatividade no movimento de construção permanente de si, do outro e por extensão dos elementos formadores de uma identidade coletiva, como nos confidencia Budião: “não era um conhecimento simples, mas algo que sempre mudava conforme os atos e a experiência de quem o procuravam”. (RIBEIRO, 1984, p. 312), por isso precisava esta sendo sempre completado, como o faz lembrar Maria da Fé:

Os segredos da Canastra, ele lembrasse, eram mais segredos do como que segredos do porquê, aliás o como de se achar o porquê, já que o porquê – estava nos segredos – é descoberto com a prática de cada um, e eles estavam praticando. [...] e esse conhecimento estava sendo completado por eles, como o próprio Dadão disse que devia ser completado. Completado por eles, não; continuado por eles, porque também dissera Dadão, olhando a canastra, que o conhecimento nunca podia ser completado, mas devia estar sempre sendo completado, de forma que viriam outros depois deles [...] para prosseguir nessa tarefa”. (RIBEIRO, 1984, p. 399 – 400).

A canastra da interrogação revela a importância do conhecimento e de sua transmissão nas construções sociais e identitárias de um grupo para que suas histórias e memórias não sejam legadas ao esquecimento. Dadinha antes de morrer transmite os conhecimentos de uma vida depreendidos da experiência, Maria da Fé também está constantemente aprendendo e ensinando “eu pus uma coisa lá dentro – disse – ela. – Um papel com mais passos do conhecimento e dos segredos que eu acho que descobri”. (RIBEIRO, 1984, p. 400). Patrício Macário mantém viva suas descobertas escrevendo suas memórias e depositando na canastra como revela a sua sobrinha: Quanta coisa vista e sentida, quantas histórias para contar! Falar nisso, e as tais memórias que estava escrevendo, já estavam prontas haviam muito tempo, não?- Ah – respondeu o general, com um sorriso quase maroto - , guardei tudo dentro de uma canastra. (RIBEIRO, 1984, p. 84).

Como uma espécie de elo entre presente, passado e futuro, o conhecimento acumulado na canastra cria os laços de identificação entre aqueles que integram a Irmandade do Povo Brasileiro a quem com grande respeito João Ubaldo permite expressar seus registros linguísticos, aprendizados e vivências, como o faz com a matriarca Dadinha no momento que reúne sua gente e apresenta-se como porta voz da história do seu povo e de suas memórias e com a personagem Maria da Fé, heroína que se rebela contra as desigualdades e se levanta em prol do orgulho das classes oprimidas assumindo uma retórica pedagógica que muito tem a dizer sobre a consciência política do autor.

Em contrapartida, quando apresenta os membros da elite o faz com certo ar de desprezo e clara ironia representando-os de maneira “caricatural” a encenar papéis que nada

condiz com suas realidades, uma vez que suas identidades são construídas por meio de farsas e mentiras cuja perpetuação se dar por uma cultura de aparências. A título de exemplo temos o Barão Perilo Ambrósio um dos grandes senhores da Ilha de Itaparica e Bonifácio Odulfo, filho do mulato Amleto Ferreira e seu sucessor nos negócios e nos preconceitos:

Tudo isto prova que vale a pena viver, pensou Perilo Ambrósio, Barão de Pirapuama, de pé à saída da Matriz, enxugando o suor do pescoço com um lenço de brocado inglês. [...] Socou o lenço volumoso no bolso sem dobrá-lo ajeitou o chapéu na cabeça e principiou uma marcha paquidémica em direção à praça. Malditos punhos de renda, malditas mulheres que o obrigam a tirar o chapéu e repetir as mesmas saudações. [...] Quanta luta quanto sacrifício, pensou Perilo Ambrósio, novamente enxugando o suor com o farto lenço de brocado cujas rugosidades e farpilhas amaldiçoava, mas cuja exibição estudadamente casual aos olhares dos passantes lhe fazia vir a compulsão irrefreável de mais uma vez esfregá-lo lentamente pelas enxúndias da papada e, concluído o enxugamento, tirar do bolso um flaconete de cristal, para, com o dedo indicador sobre a boca da garrafinha, derramar no pano gostas de um perfume que aromava tudo em torno, maravilhando os moleques com aquelas essências que, saídas de uma pedra reluzente invadiam o universo. Muito bem, de fato a Revolução premiará seus heróis. (RIBEIRO, 1984, p. 28-29-31).

O exibicionismo ensaiado pelo barão acontece em ocasião da visita do Imperador e da Princesa Imperatriz a vila de Cachoeira região do Recôncavo Baiano cujas influências e poder econômico do barão havia se estendido: “mesmo não tendo nascido em Cachoeiras e mal conhecendo, haviam alargado sua fama e fortuna por todas as terras do Recôncavo” (RIBEIRO, 1984, p. 30) e é denotativo do desejo de legitimação de uma identidade construída pela negação das origens e por um patriotismo inexistente, haja vista que Perilo Ambrósio nega sua origem portuguesa e em tudo despreza o Brasil e sua gente:

[...] Tinha chegado a uma conclusão sobre porta-se diante do populacho e dos pequenos funcionários e comerciantes que o cercavam, pescoços espichados, faces solenes, para ouvir suas opiniões sobre o mundo e os acontecimentos. Sempre falara com desenvoltura, isto não era problema, mas calhava bem fazer algumas pausas, alguns gestos expressivos, mostrar a profundidade de espírito de onde retirava suas observações. [...] Tirou da algibeira uma sacola de camurça, deu moedas aos meninos, velhos e aleijados que o sitiaram. Uma velha recurvada e coberta por um xale preto lhe beijou a mão, disse-lhe que conheceu muito o senhor seu pai e a senhora sua mãezinha, antes que tivessem sido corridos para Portugal. Já a velha estava sendo empurrada pelo meirinho Desidério, envergonhado por haver ela mencionado assunto tão molesto para o barão, quando Perilo Ambrósio o deteve e, com a naturalidade simples dos grandes homens e heróis, disse-lhe: deixa-a, Desidério, também eu, ai de mim, sinto falta de meus pais e da família, fortuna muito maior do que a que hoje pesa nas minhas omoplatas. Congelou-se a paisagem, silenciaram todos. E Perilo Ambrósio, mordendo o lábio inferior, falou exatamente da maneira que havia planejado com tanta frequência:

- Entre a Pátria e a família, minha boa mulher, Deus há sempre de me dar forças para escolher a primeira, eis que vale mais o destino de um povo que a sina de um só. (RIBEIRO, 1984, p. 34-35).

João Ubaldo representa na figura de Perilo Ambrósio um tipo comum no cenário brasileiro da época: o grande proprietário de terra, senhor de escravos, possuidor de títulos de nobreza, homem de tamanho prestígio que chega a receber o imperador em suas terras. Contudo, ao atualizar o leitor das verdadeiras ações e sentimentos do barão a narrativa coloca em cena a história do homem rejeitado pela família, grotesco e glutão, capaz de furar a irmã por um pedaço de carne para satisfazer sua gula, de levar a família ao degredo usurpando-lhes todos os bens, de decepar a língua de um escravo e assassinar covardemente outro para fingir uma aliança aos brasileiros em um conflito que nunca existiu. Pouco a pouco sua máscara de herói é substituída pela do explorador sem escrúpulos que violenta verbalmente e sexualmente seus escravos e a quem só interessa o poder de dominar e manter-se soberano:

Urinando sonorosamente num penico de porcelana, Perilo Ambrósio sentiu grande prazer. [...] E lá embaixo, o pescoço virado para cima em posição forçada, Antônia Vitória não conseguia, apesar de estorcer-se para todos os lados, evitar que os jatos implacáveis daquela mijada sem fim lhe acertassem o rosto. E não só em Antônia Vitória mijava ele, mijava em tudo, sentia que podia mijar em tudo o que quisesse, podia fazer qualquer coisa que quisesse. [...] Sopesou os ovos, esboçou um meio sorriso e, fazendo uma expressão que sabia jamais faria diante de qualquer pessoa, nem mesmo diante do espelho, começou a masturbar-se à janela, mal podendo conter a vontade de gritar e urrar, pois que se masturbava por tudo aquilo que era infinitamente seu, os negros, as negras, as outras pessoas, o mundo, o navio a vapor, as árvores, a escuridão, os animais e próprio chão da fazenda. Sim, podia sair por ali nu como estava, a glândula como a cabeça de aríete irresistível, e podia fazer com que todos a olhassem e a reverenciassem e ansiassem pela mercê de poder tocá-la e beijá-la. Imaginou-se suavemente prepotente, chamando ao colo e às virilhas as cabeças dos que o cercavam, com isso distribuindo bênçãos e felicidade. (RIBEIRO, 1984, p. 90-91).

O exercício de despir esse personagem dos valores morais que lhe são incutidos por seus admiradores, como Cônego visitador, e retirar-lhe essa áurea de poder absoluto se concretiza na forma como o autor arquiteta a morte do Barão de Pirapuama; planejada pelo negro Feliciano, o mesmo que teve a língua decepada, Julio Dadão, o pai do negro Inocência assassinado pelo barão, e colocada em ação pelo escravo Budião que fazendo uso de seus conhecimentos colhe nas matas um erva venenosa transferida a Meirinha, empregada da casa grande e responsável por preparar os chás e o pó ministrado nos alimentos que pouco a pouco envenenam o barão. De modo que, em um processo gradativo a narrativa desconstrói e ridiculariza a figura imponente desse típico representante da aristocracia rural e de seus mecanismos de poder:

Ninguém sabia o que causava o mal do barão, descrito pelo cirurgião Justino José como congestão visceral, agravada por uma renitente fraqueza nervosa. [...] Agravou-se dessa maneira a enfermidade, padecendo agora o barão de urinas e bostas presas muito dolorosas, que o levavam a uivar lastimosamente toda noite, enquanto, amparado nos ombros de dois negros, sem calças e com a camisola arrepanhada diante de um penico sustentado por outro preto, espremia em vão a barriga transformada numa bolha de fogo, pingando gotinhas de urina avermelhada e ardente, a intervalos que a todos pareciam eternos. [...] Pior que isso, quando por acaso fazia efeito alguma das puçangas que passara a beber indiscriminadamente sem nem perguntar de que se tratava, não aguardava que lhe acudissem ao chamado os pretos. Com medo de que, à espera de comadres e penicos, deixasse passar o exato instante e de novo se prendessem as tripas e a bexiga, soltava-se onde e como estivesse. E, porque muitas vezes corria jorro copioso e irresistível, era quase sempre encontrado ainda a meio caminho em seu alívio, cercado por uma poça rala de fedor quase tangível, no centro da qual sua expressão de beatitude pelo desenchimento lembrava o torso de uma estátua demente. (RIBEIRO, 1984, p. 162-163).

É notório na forma como o autor arquiteta a morte pouco gloriosa do suposto herói da independência o desejo de desmoralizar pelo risível a ordem estabelecida e mais uma vez exaltar o povo negro e suas formas de resistência, pois frente aos estudos científicos do cirurgião Justino José se sobressai os conhecimentos dos negros em torno das plantas e de seus poderes mágicos. Além disso, também pela ironia, João Ubaldo transforma o maior prazer do barão que seria devorar tudo a sua volta no veículo de sua morte, uma vez que, é pelas bebidas e comidas preparadas por Meirinha que a infusão vai sendo lentamente ministrada. Indo mais além, Paula Machado (2008) chama atenção para uma contradição do sistema escravocrata que muito contribuiu para ação de resistência dos escravos da Armação do bom Jesus, o fato de nossa aristocracia rural tão preocupada com títulos e posições afastar-se de tudo que representasse trabalho e esforço físico o que passava pelas cozinhas das casas grandes, área destinada ao labor, o que implicava na necessidade desses senhores serem servidos pelas mãos dos que tanto rejeitavam e humilhavam, abrindo brechas para manifestações como essa de repúdio ao dominador.

Ainda transitando por esse olhar depreciativo destinado a alguns personagens representantes das mentalidades colonizadas a que João Ubaldo tanto renega, encontramos Bonifácio Odolfo e sua esposa D. Teresa Henriqueta, herdeiros de Amleto Ferreira e continuadores da estirpe forjada dos Ferreira-Dutto, que durante uma viagem a Lisboa, Portugal onde o influente banqueiro almejava fechar negócios com o seus anfitriões, o Ministro do Reino e o Marquês de Sassoeiros surgem armados de um discurso depreciativo ao país e ao povo brasileiro e encenando os papéis sociais de uma elite que não se enxergava como povo brasileiro mais como a supremacia do país, europeus transplantados, pessoas fora do comum:

- Que frio! – gorjeou Henriqueta, muito coquete em seu redingote de golas de pelego, que graciosamente envergara por cima da camisola cor-de-rosa. – Fecha, fecha Boduzinho, que este frio me mata! Que estavas a fazer la fora com este frio, queres constipar-te e matar-me de cuidados?
- Já falas como uma portuguesa, é admirável como tens talento para essas coisas! – disse Bonifácio Odulfo, encantado. – E estás linda como uma princesa! Minha princesinha portuguesa!
- Mas nunca falei lá muito à brasileira.
- Isto é verdade, sempre tiveste uma maneira de falar muito distinta, foi uma das coisas que primeiro me atraiu em ti. E teu pai, o velho barão, fala exatamente como um português.
- Disto ele sempre fez questão. Costuma dizer que, pela voz, sempre saberão que ele nunca andou no meio dos pretos e que se formou em Coimbra.
- Tem espírito, o velho. Estava a pensar em como é linda esta casa, este palácio, não achas? Já comentamos isto, mas não me canso de comparar esta riqueza e este refinamento à pobreza do Brasil, onde, por mais que haja dinheiro, não se pode realmente ter nada disso. Não é nem que não se consiga comprar essas coisas, importá-las, mas há algo que não se pode levar, esta atmosfera, esta civilização que está no ar...
- Nem me fales, não penso em outra coisa. Como é bom andar por ruas decentes, sem jamais ver um negro ou um esmolambado como na Bahia, entre pessoas que falam corretamente e está a ver-se que têm um mínimo de cultura, até as mais pobres. (RIBEIRO, 1984, p. 469).

O casal é o modelo ideal de submissão e admiração aos valores europeus e como típicos representantes da elite econômica e intelectual da segunda metade do século XIX remetem em seus discursos os elementos ideológicos de uma classe social racista que atribuía o atraso do país à presença de índios, negros e mestiços; povos sem cultura e civilidade. Ironicamente, por meio destes e de outros personagens, João Ubaldo desvela ao leitor a hipocrisia da burguesia brasileira enriquecida de forma ilícita a viver uma cultura de aparências, na medida em que, ao voltar aos olhos para os europeus e pelo deslumbramento tentar imitá-los não se dar conta de que o atraso do país residia nos privilégios de uma classe dominante que por se sentirem os donos da nação se achavam no direito de julgar e oprimir o diferente, como se estes assim como eles não fossem igualmente o povo brasileiro. Esse olhar crítico do autor em relação à perpetuação das ideologias preconceituosas e estereotipadas internalizadas na sociedade brasileira fica ainda evidente no confronto travado por Bonifácio Odulfo e seu irmão caçula Patrício Macário quando discute o lugar do povo na transição da Monarquia a República:

- [...] então vamos admitir que degenerados, mestiços sem inteligência, firmeza de caráter, sem nenhuma qualidade positiva a não ser seu instinto de amor à vida, vão interferir nos negócios da República? Aonde chegaríamos?
- Pelo menos no que se refere à vida deles, deveriam ter o direito de interferir.
- E de onde emana esse direito? Que compreensão têm eles desse direito? Que felicidade lhes traria a compreensão desses direitos, aliás, muitíssimo discutível?

- Você fala como se esse povo lhe fosse estrangeiro, como se nem pertencesse à mesma espécie de nós.
- E você pode considerar esse povo a mesma coisa que você?
- São seres humanos como nós e são brasileiros.
- Haveria quem arguisse contra o chama-los de humanos, mas vamos dar isso de lambuja, como se diz. Mas você pretende que esse povo seja realmente o nosso povo, seja representativo do nosso povo como um todo? Imaginemos um deputado tabaréu, um embaixador caipira, um senador matuto, que belo papel não fariam, que belo papel não faríamos! É preciso ver as coisas com clareza! No mundo, alguns foram feitos para mandar, a maioria para obedecer, esta é que é a realidade! (RIBEIRO, 1984, p. 581-582).

É importante frisar que a despeito do lado que João Ubaldo parece estar, o que prevalece é a presença do povo brasileiro como personagem, quer se trate das elites dominantes quer se trate das camadas populares, pois, cada qual a sua maneira representa “tipos brasileiros que se repetem e reforçam a formação do ser brasileiro: revolucionário, utópico, bom anfitrião, corrupto, opressor, antropofágico, lutador, cativante, oprimido.” (CONCEIÇÃO, 2011, p. 179). O povo de Ubaldo longe de ser uniforme apresenta-se como um conjunto desigual e múltiplo em suas concepções, visões e projetos indentitários que incluem negros, mestiços, índios, caboclos, portugueses, holandeses, ingleses em um cenário em que a miscigenação como fator determinante dos cruzamentos que se operam na narrativa não se dá de forma gratuita, mas no embate contínuo das ideias . Nestes termos argumenta Falcon:

Em suma, a ambiguidade ronda sempre a noção de “Povo Brasileiro”, na medida em que o seu uso tanto pode ser includente como excludente. Daí, talvez, a ironia desse “Viva”: viva ao cinismo e ao egoísmo daqueles que são donos de tudo – a começar pelo direito de se considerarem como verdadeiro “Povo”. Viva a resistência, inventividade e persistência daqueles que nada têm, sempre, inferiorizadas e humilhadas, também “povo”, ou verdadeiro “Povo”, mas que não passam de populacho, plebe, malta de vadios- pobres e mestiços – aos olhos das elites. *To be or not to be?* (ser ou não ser) “Povo”, é esta questão? (2000, p. 33).

Convêm ressaltar, que o caráter polissêmico do conceito de povo advém de um processo histórico que tornou possível que a palavra assumisse diferentes acepções dependendo do discurso histórico e dos seus agenciadores. Se tomarmos como exemplo o período colonial e escravista brasileiro dificilmente iremos nos deparar com narrativas a se referir a um povo, haja vista, que desde os primórdios da colonização, como bem pontua Schwartz (2000), os contrastes entre a riqueza da terra e a falta de um grande povo que atendessem o imaginário das autoridades lusas dificultou a construção de uma ideia de povo brasileiro. Diante desse cenário, acepções como colonos, colonizados, gente da terra, naturais da terra, moradores, povoadores, nobres da terra, homens bons, plebe, vadios dentre outras

tantas denominações foram usadas no sentido de suprir essa lacuna de um Brasil que tinha uma população, mas não tinham um povo.

Não é de estranhar que se arrastariam ao longo dos séculos, principalmente com a independência política em 1822 e posteriormente com República, o desejo de definição do que seria o povo brasileiro. Desejo que quase sempre esbarrava em uma divisão crucial entre elite *versus* plebe, ou melhor, entre os interesses de uma elite política intelectual que acreditava ser o verdadeiro povo brasileiro, únicos capazes de construir uma face para nação e a luta da multidão de despossuídos vistos como vadios e desclassificados aos quais incutiram a noção de inferioridade racial e cultural. Assim sendo, da noção de povo como um conjunto de habitantes de um determinado espaço a noção de povo como um conjunto de cidadãos a formar o corpo de uma nação, diferentes acepções foram coladas a essa noção tornando impossível sua transparência de sentido.

De acordo com Falcon (2000, p. 37), “entre “o “povo” do Dia do Fico” àquele outro que “assistiu bestializado” à movimentação militar que instaurou a República, inúmeras foram às gradações”, o que melhor exemplifica o anacronismo da existência ou persistência em um governo republicano cuja máxima estaria em um “poder que emana do povo” de segmentos sociais a tratar os menos favorecidos como populacho, muito bem representados nos interesses capitalistas do banqueiro Bonifácio Odulfo e na decepção do seu irmão o capitão do Exército Patrício Macário com os rumos do regime republicano:

- Muito me admira você, um republicano tão ardoroso, republicano, se não estou enganado, de primeira hora, que chegou a ser punido algumas vezes por suas atividades, fez inimigos por causa delas, não teve a carreira que podia ter tido por causa delas, um republicano como você agora repudiando suas idéias.
- Não estou repudiando minhas idéias, estou apenas desiludido com a República, é simplesmente isto. Não vi mudança alguma para melhor. Até mesmo os velhos servidores da Monarquia continuam a exercer posições e a ter a mesma influência e prestígio de antes. As eleições são arrumadas previamente, a administração pública é feita por interesse, furta-se como nunca se furtou no mundo, o povo se torna cada dia mais pobre...
- Meu querido irmão, você é um utópico, isto é o que você é. Que queria você, que a República subvertesse a ordem natural das coisas? Os homens que estão exercendo influência estão porque são qualificados para isso. Que queria você, que, com a República, passasse a mandar a ralé? Que queria você, que as eleições não refletissem as forças sociais e políticas verdadeiramente significativas para o país e para cada região? São arranjadas porque o eleitorado em si não tem suficiente discernimento para perceber necessidades sociais muitas vezes sutis e, por conseguinte, é necessário que a *élite* dirigentes tome a si a responsabilidade de organizar o poder. Você não conhece nação forte sem governo forte, nação forte em que o povinho, os desqualificados, tenham voz ativa. (RIBEIRO, 1984, p. 583-584).

O dialogo entre os irmãos Ferreira-Dutton nos coloca diante da crítica ubaldiana há um dos momentos chave da vida nacional: a transição da Monarquia a República e chama a atenção para a importância de estarmos atentos ao fato de que as mudanças nem sempre implicam alteração da ordem estabelecida, o que pode ser referenciado no caso da República brasileira proclamada não só sem a participação popular, no sentido pleno do termo, mais no fato de ter herdado alguns vícios do antigo regime, como a obtenção de vantagens particulares, o que facilmente fez esquecer aos poucos donos da República que em seu princípio fundamental a democracia é um poder que emana do povo. Contrariando sua máxima a República transformou as antigas províncias em estados mais autônomos. No entanto, essa autonomia foi utilizada por poderosas máquinas partidárias para controlar a política local. Em síntese, liberalismo, federalismo, ampliação da cidadania entre outras ideias encarnadas pela República idealizada, foram ajustadas de acordo com os interesses em jogo.

Portanto, por trás da mudança pela qual se empenharam os mais idealistas que tentaram identificar República e povo, agitavam-se os mesmos velhos interesses das elites dominantes. Republicanos civis, com sua retórica francesa e sem projeto nacional, e militares positivistas, que sonhavam com uma ditadura militar sob o lema “ordem e progresso”, não se deram conta de que enquanto apostavam em suas utopias, setores mais pragmáticos agiam movidos por interesses bem objetivos, apenas emoldurados por um discurso idealista. Não é de se estranhar que a República que durante o Império foi tida como a solução para os problemas do país, depois de proclamada levou alguns de seus defensores a constatação de que essa não era a República de seus sonhos, como podemos identificar na desilusão do personagem Patrício Macário, um representante do papel do exército nesse contexto histórico.

Como um texto ficcional de caráter crítico, *Viva o Povo Brasileiro*, parte do princípio de um conceito de povo como algo historicamente construindo, resultado de um processo complexo e longo entre as diferentes etnias coexistentes no espaço brasileiro, em uma relação em que os despossuídos, pelo aprendizado, tomam posse de um discurso de afirmação que parte da “alguendade” de um povo que sabe sobre si, que pensa sobre si como deixa entrever Maria da Fé: “Quem é que trabalha, não é o povo? Não é o povo que sustenta? Então é povo que vai mandar”. (RIBEIRO, 1984, p. 373) e Filomeno Cabrito, habitante de Arraial de Canudos:

Havia, sim, era esse lugar que perlongava orgulhosamente ao lado da mula Periquita, indo levar armas para o santo combate em que outra vez mostrariam aos tiranos que os queriam subjugar, humilhar e submeter a leis malditas e tiradas sabiasse lá de onde, que não havia como vencer a fé e o amor à terra. Venceriam nada, nunca venceriam, nunca lhe tirariam a ventura de viver como sempre quisera viver,

no meio de sua terra, falando suas palavras, comendo sua comida, sabendo de suas respostas, não vendo em ninguém um estranho, tudo como deve ser no mundo, tudo no mundo exatamente como deve ser. Ainda não estava como devia ser, mas se tornaria no que devia ser e o dia em que isso ia acontecer não se encontrava longe, mas até perto, muito perto. (RIBEIRO, 1984, p. 551).

No universo romanesco ubaldiano o povo analogicamente ao que DaMatta define como Brasil com B maiúsculo “ não se trata mais de algo inerte, mas de uma entidade viva, cheia de autorreflexão e consciência: algo que se soma e alarga para o futuro e para o passado, num movimento próprio que se chama História. (1986, p. 12). Diante desse cenário, nada mais elucidativo quando se trata de falar do povo brasileiro do que pensar no quanto se fala por ele no Brasil. Em nome do povo, regimes políticos caem, outros emergem, leis são criadas, discursos são fabricados, armas são ativadas, mortes são justificadas, revoluções são orquestradas. Contudo, quem é esse povo de quem e por quem tanto se fala? Na definição de Roberto DaMatta, “explorada, espoliada, agredida e desconhecida, principalmente desconhecida, essa massa anônima é chamada de “povo”, e quem não fala por ela no Brasil? (1997, p. 14).

O povo brasileiro é, pois, um povo representado dentro de um sistema social e cultural que dá vida a certas representações, aos perfis do mestiço, malandro, amante do futebol, do carnaval, da feijoada, do samba e de tantas outras fórmulas construídas socialmente que permitem, como salienta DaMatta (1986), a seus intérpretes meios de se fazer desenhos mais ou menos exatos desse povo que se transforma em Brasil, embora esse ser representado nem sempre participe efetivamente dessas formulações como parece nos lembrar Maria da Fé: “ Quem jamais nos perguntou alguma coisa? Quem quis saber o que sofríamos, o que sonhávamos, o que desejávamos do mundo, o que podíamos e que queríamos dar? (RIBEIRO, 1984, p. 564). Em contrapartida múltiplas são as faces atribuídas ao povo brasileiro pela intelectualidade brasileira em sua saga de buscar definir uma identidade nacional, como nos diz Reis:

Estes intérpretes do Brasil, entre outras coisas, disseram do brasileiro: é mestiço, doente, racialmente inferior e incapaz de fazer história, um jeca tatu; é um mestiço eugênico, democrático, feliz com a vida tropical exuberante; é proletário e camponês em luta pela reconquista do território e da sociedade que o oprime e exclui; é um “homem cordial”, afetivo, familiar, incapaz de se submeter a hierarquias e de se associar por motivos racionais; é um homem triste, melancólico, que perdeu todas as suas energias em excessos sexuais; é um mameluco rejeitado pelos pais brancos, que não o reconhecem como descendentes, e pela tribo da mãe, que só valoriza a ascendência paterna; é um subdesenvolvido, espoliado pelos países centrais através de trocas econômicas desiguais que o condenam eternamente ao subdesenvolvimento. (2007, p. XXVIII).

Na construção da história nacional foram priorizadas leituras pela via da linguagem oficial, legitimada em instituições normativas, “que contradiz a voz, a visão do povo e, ainda, a experiência da condição humana” (DAMATTA, 1986, p. 12) que também se mostra nas formas particulares como cada ser individual se integra a essa coletividade chamada povo brasileiro. É contrariando essa lógica dominante que João Ubaldo dar voz aos seus personagens, enquanto representantes desse povo, para que se mostrem nas formas particulares como percebem e participam dos acontecimentos históricos revelando, a partir de seus posicionamentos, as identidades sócias, culturais e históricas de quem toma a palavra. Partindo dessa premissa, nas páginas que segue analisaremos mais de perto alguns desses personagens no sentido de perceber como esses tipos brasileiros, pelas posições que ocupam nos contextos revividos e pelas ideias que defendem, representam o povo como personagem.

4.2. Amleto Ferreira e Nego Léleu: o mulato elitizado *versus* o alforriado do povinho

Amleto Ferreira, o continuador da linhagem dos poderosos, com a morte do Barão de Pirapuama, tem sua primeira aparição no romance como um personagem secundário que na condição de empregado de Perilo Ambrósio é responsabilizado por fazer às honras à comitiva que chega às terras do barão para os festejos de Santo Antônio, a 14 de junho de 1827. O mulato bastardo, filho de um corsário inglês que nunca conheceu e da professora de primeiras letras, a negra Jesuína, com algum estudo, iniciado pela mãe, chega à condição de guarda-livros do barão sendo apresentado em ocasião das visitas importantes dentre as quais se destaca o Cônego Visitador como seu braço direito: “- Amleto Ferreira, meu guarda-livros – interferiu Perilo Ambrósio apressadamente. - Pessoa muito querida da casa, meu braço direito” (RIBEIRO, 1984, p.184). Afirmção que camuflava o real sentimento de Perilo Ambrósio, que apenas por uma relação de dependência dispensava esse tratamento “àquele mulato sarará, magro e um pouco melhor falante do que seria conveniente” (RIBEIRO, 1984, p. 63). Assim sendo, o que temos a princípio é um mulato que cresce marcado pelo estigma do racismo e mesmo chegando a ser “braço direito” do senhor e transitar pelo universo elitista é tratado com desprezo por carregar na pele os traços da mestiçagem. Isso fica evidente no tratamento que lhe é dispensado pelo Cônego ao indagar sobre suas origens:

O teu pai é inglês? Mas temos coisa, temos mesmo coisa! Mas és pardo, não és? Não mais vigoram as ordenações que vedavam aos pardos as funções públicas, podes falar sem susto que, depois de bem servires ao Senhor Barão, poderás arrumar-te ele um bom cargo de meirinho ou, quem sabe, almocreve da freguesia, para que passes a velhice à farta e sem nada fazer, ha-ha! E onde está teu pai inglês, que faz ele?

- Vive na Inglaterra, não temos notícias há muitos anos.
 - Na companhia da senhora tua mãe, naturalmente. Diz-me lá.
 - Não, Mosenhor, minha mãe vive cá na Bahia, com a graça de Deus, e é professora das primeiras letras.
 - E criou-te alguma Ordem Terceira de pardos? Hão de ter-te criado bem, já se vê que és versado e no falar não cometes solecismos abusivos, como os que aqui tanto se escutam. Saberás contas bem, igualmente, do contrário não estarias como guarda livros do Senhor Barão.
 - Criou-me a minha mãe, com a ajuda de Deus. Há aulas públicas na cidade onde nasci, pude estudar...
 - Sim, bem vejo que tens algo no bestunto e a esperteza natural dos mestiços, que pode ser-te muito útil, de muita valia na vida. Isto se conseguires vencer esta tua tola arrogância, comum em quem subiu da lama, mas, sem embargo, prejudicial o suficiente para que te metas em assuntos de que não entendes.
- (RIBEIRO, 1984, p. 66).

As palavras do Cônego D. Francisco Manoel representam bem a ideologia da época, de repúdio ao negro e por extensão ao mestiço, um sujeito sem lugar na sociedade, além de representar a clara vinculação classe/raça existente no Brasil, evidenciando o lugar reservado a índio, negro, mestiço, pobre na pirâmide social do país. Amleto diante do embaraço: “sentado na mesma posição, engoliu em seco. Sentia-se tonto, tinha certeza de que as palavras não saíam mais da garganta, não sabia para onde olhar” (RIBEIRO, 1984, p. 67) entre o que era e o que gostaria de ser, resolve construir sua identidade branca, e esse projeto move todos os seus atos posteriores que terá como primeiro passo a busca por uma ascensão econômica, seguida das estratégias de branqueamento que abrirão passagem para sua transformação de bastardo mestiço no homem branco e iniciador da estirpe dos Henrique Nobre Ferreira-Dutton.

A oportunidade de ter estudando é o primeiro elemento favorável a sua gradação ao mundo dos “dominantes”. Através das leituras dos livros de gramática e retórica passa a ensaiar ditos e gestos para se mostrar culto nas ocasiões em que necessitasse se expressar como na que serviria de acompanhante das visitas do barão pra quem explicaria todo o funcionamento da Armação, do engenho e das plantações, ocasião em que mais uma vez foi humilhando ao ser lembrando pelo Cônego que sua ascendência negra delimitava os espaços que podia ocupar:

- Os mestiços são muito entusiasmáveis, não se lhes pode negar esta nem outras qualidades, que muitas vezes se sobrepõem à preguiça que lhes marca a reputação. Na verdade, sustento que a mestiçagem é uma real alavanca do progresso desta terra, pois que o espírito do europeu dificilmente suporta as contorções necessárias para o entendimento de circunstâncias tão fora da experiência e vocação humanas. Eis que o Brasil não pode ser um povo em si mesmo, de maneira que as forças civilizadoras hão de exercer-se através de uma classe, no caso os mestiços, que combine a rudeza dos negros com algo da inteligência do branco. [...] Eis onde se encaixa como uma luva o contingente de mestiços na perfeita organização social, a única que poderá conferir a este país uma *élite*, como dizem os franceses, uma nata, uma aristocracia

capaz de, como a grega, produzir e fazer medrar uma cultura de escol. Não vejo nem mesmo, e nisto também se sublinha o que pode ser nossa fortuna, nossa única fortuna, a necessidade de leis que refreiem a mestiçagem, pois, à medida que se solidifique, se enraíze, nutra suas tradições, fortaleça suas estirpes nossa aristocracia de fundamentos espirituais europeus, na pureza da raça, de temperamento e de apego aos valores mais altos, as próprias forças sociais se encarregarão de prevenir tal ocorrência. A natural repulsa do civilizado ao contato com o negro ou o mestiço, os bons instintos cultivados, com responsabilidades históricas, porão as coisas a acontecer como é de sua tendência normal, ditada pelos impulsos corretos da História. É assim que vejo o papel dos mestiços, importante, importantíssimo papel, e não cuides que não gosto de ti, pois gosto, apenas te acho uma pitadita petulante, vício que é da minha disposição constitucional combater. Podes crer, ha-há, que há lugar na terra e no céu para ti. O teu lugar naturalmente, se bem me entendes, há-há. (RIBEIRO, 1984, p. 119-120).

As palavras do Cônego nos colocam diante das teorias raciais do século XIX e início do século XX (positivismo, evolucionismo, determinismo biológico) elaboradas na Europa e que, a despeito de suas especificidades traziam pontos em comum: proposições acerca da evolução históricas dos povos ancoradas em uma “ordem natural que graduava, escalonava e hierarquizava as “raças humanas”” (DAMATTA, 1986, p. 38) o que muito veio a calhar com o pensamento das elites brasileiras à época, no que se refere à busca argumentativa para justificar os preconceitos de raças e justificar a exploração de classes. De acordo Renato Ortiz (1985), essas teorias, a exemplo do evolucionismo, serviu para legitimar ideologicamente a posição hegemônica do mundo ocidental possibilitando a elite europeia um sentimento de poderio e de domínio, uma condição de “superioridade”. Ainda segundo Ortiz, a importação dessas teorias trouxe problemas aos intelectuais brasileiros no pensar a realidade da nação que emergia no interior desse quadro, o que repercutiu na missão de explicar o atraso do país pelo viés meio e raça e no dilema de construir uma identidade nacional diante da diversidade étnica, o que repercutiu na necessidade de sublinhar o elemento mestiço:

Na medida em que a civilização europeia não pode ser transplantada integralmente para o solo brasileiro, na medida em que no Brasil duas outras raças consideradas inferiores contribuíram para a evolução da história brasileira, torna-se necessário encontrar um ponto de equilíbrio. Os intelectuais procuram justamente compreender e revelar este nexos que definiria nossa difenciação nacional. O mestiço é para os pensadores do século XIX mais do que uma realidade concreta, ele representa uma categoria através do qual se exprime uma necessidade social – a elaboração de uma identidade nacional. [...] O mestiço, enquanto produto do cruzamento entre raças desiguais encerra, para os autores da época, os defeitos transmitidos pela herança biológica. A apatia, a imprevidência, o desequilíbrio moral e intelectual, a inconsistência seriam dessa forma qualidades naturais do elemento brasileiro. A mestiçagem simbólica traduz, assim, a realidade inferiorizada do elemento mestiço concreto. Dentro desta perspectiva a miscigenação moral, intelectual e racial do povo brasileiro só pode existir enquanto possibilidade. O ideal nacional é na verdade uma utopia a ser realizada no futuro, ou seja, no processo de branqueamento da sociedade brasileira. (ORTIZ, 1985, p. 20-21).

Se entre os idealizadores das teorias raciais prevalecia um olhar depreciativo a mistura das “raças”, no Brasil essas ideias são ajustadas a política de branqueamento que coloca o mestiço com um ser intermediário a apontar para um futuro promissor direcionado pelas “leis naturais e impulsos corretivos da história”, o que implicitamente pode ser evidenciado na forma como o Cônego naturaliza os papéis sociais e posiciona Amleto como esse ser intermediário que precisa conhecer o seu lugar. É por conhecer muito bem a sociedade racista na qual está inserido, que diante da tomada de consciência de sua posição na hierarquia social, tão bem escalonada pelo Cônego, Amleto Ferreira escolhe branqueia-se.

Um dos fatores favoráveis a sua migração é o fato do mulato conhecer bem a elite que precisa imitar e seduzir. Passa então, além de ensaiar gestos e ditos, a se mostrar superior diante dos escravos da Armação, dando ordens, fiscalizando os trabalhos, chamando a atenção. “- Não admito!- gritou Amleto. – Não admito!”[...] – Andem, aprestem-se, este serviço está muito mal, muito mal, assim vai mal! [...] – Anda, anda! Mas que bando de moleirões, que gente parva e preguiçosa, anda! (RIBEIRO, 1984, p. 102-103-104). Sempre ao lado do barão, na administração dos negócios e o representando quando convinha, o guarda livros foi cavando seu espaço e diante da oportunidade que lhe surge com a doença e morte do senhor, rouba sua fortuna de forma ilícita, ascendendo socialmente.

Detentor de prestígio e poder pelo dinheiro, Amleto vai moldando seu branqueamento ao sabor das circunstâncias: “agora que achara o rumo certo, que cavara com as unhas sua fortuna, ainda tinha de enfrentar o problema da aparência racial, a aceitação das pessoas gradas, as restrições impostas pelos mesquinhos”. (RIBEIRO, 1994, p. 229). Consciente de que nem o dinheiro, nem seu comportamento a moda europeia, que ia desde a maneira de falar a seu “desjejum de rins grelhados, arenques defumados, mingau com passas, pãezinhos fofos, chá e torrada com geléia” (RIBEIRO, 1984, p. 232) apagavam sua herança negra, passa a fugir do sol, para não escurecer ainda mais a pele e a dormir com uma touca de babosa para alisar os cabelos.

Quando a narrativa avança de 1827 a 1839 vamos encontrar um Amleto bem sucedido nos negócios, casado como Dona Teolina e pai de quatro filhos, Carlota Borroméia, Clemente André, Bonifácio Odulfo e Patrício Macário, todos sendo educados à moda inglesa e obrigados a cumprir rituais diários como massagens no nariz para apagar qualquer traço físico que denunciasses suas ascendências negras: “cuspe em jejum: umedecer o cata-piolhos e o fura bolo na língua e massagear o nariz no sentido de afilamento”. (RIBERIO, 1984, p. 322). Quanto à mãe, a negra D. Jesuína, é mantida afastada do convívio familiar, em uma

espécie de clausura uma vez que sua existência era uma ameaça à nova identidade em construção:

- Que é que estás a fazer aqui hoje? Logo hoje? Já não te disse para não vires aqui a não ser quando te chame? Que queres hoje, não tens tudo arranjado?
 Uma mulher pequena, mulata escura, cabelos presos no cocuruto por dois pentes de osso, se deteve, fez menção de que ia voltar para cozinha, terminou em pé diante dele, as mãos encolhidas no colo.
 - Eu não vim atrapalhar – disse. – Podes ficar sossegado.
 [...] Não ficasse com raiva dela, eram fraquezas próprias de um coração de mãe. [...] é que lhe doía tanto, embora compreendesse perfeitamente as razões, que não pudesse dizer a todos, como gostaria, que o grande comerciante e respeitado cidadão Amleto Ferreira era seu filho. [...] Já lhe doía tanto, que ao saber do batizado de seu novo neto – como se chamava ele? – não pode resistir a vontade de vê-los, mesmo que, como os outros, fosse crescer sem saber que era neto dela. [...] Mas agora compreendia como havia sido uma imprudente metediça, por favor, a perdoasse, não se aborrecesse, fora somente uma coisa impensada, um ato que não se repetiria nunca, ele podia ter certeza. (RIBEIRO, 1984, p. 236-237).

Não satisfeito com tudo tão bem encaminhado com a ajuda do padre-adjuntor forja uma certidão de nascimento, criando para si um sobrenome nobre: “recordou com prazer o dia em que o padre-adjuntor do Vigário Geral o procurou no escritório, enfiando com nervosismo a mão pelas dobras da sotaina para sacar a certidão de batismo falsa, tão meandrosamente obtida”. (RIBEIRO, 1984, p. 232), legitimando pelo registro oficial a trama que enreda e na qual já acreditava piamente:

- Mas a correção era necessária, de há muito que se faz necessária e, graças à compreensão de Vossa Reverendíssima e do Excelentíssimo Senhor Vigário... Vossa Reverendíssima compreende, em primeiro lugar era preciso restaurar a verdade dos fatos, a herança histórica de nossa família – afinal, nossa linhagem perde-se no tempo, tanto na Inglaterra como em Portugal – que se espelha tão bem no nome. Meu nome, por exemplo, é Amleto, escolhido por minha mãe em homenagem a meu pai; Henrique é pela velha tradição das casas reais de Inglaterra – Henrique, Jorge, Carlos, Guilherme, Eduardo e assim por diante –; Nobre porque este é sempre o terceiro apelido de nossa família portuguesa e, finalmente, Ferreira-Dutton, que é o nome correto da nova família, resultado da união anglo-portuguesa. (RIBEIRO, 1984, p. 233-234).

Amleto Ferreira decide transformar-se em europeu transplantado, transitando para “as classes superiores” de forma tão intensa que passa a reproduzir seus discursos, tornando-se um mulato elitizado e racista, mais que isso, vai tecendo verdades sobre si, verdades que justificassem suas ações em prol de uma correção necessária do passado: “Pensando sobre como ganhará tanto dinheiro, já nem admitia para si mesmo, a não ser vagamente e a cada dia com menos frequência, que desviara os recursos do barão e se apropriará de tudo que pudera pôr as mãos, em todo tipo de tranqüibernia possível. (RIBEIRO, 1984, p. 229). Amleto não se vê como um ladrão mais como um negociante astuto que apenas tinha sido recompensado

pelos anos de serviços prestados nos quais, como o próprio enfatiza, deu sangue e suor para contornar problemas insuperáveis, além disso, encontra-se de bem em sua consciência uma vez que proporcionava uma velhice tranquila à baronesa assistida em todas as suas necessidades e dos filhos. Para contornar e silenciar as calúnias dos conhecidos “maledicentes e invejosos, capazes de encher os ouvidos da baronesa de falsas insinuações e mesmo calúnias” (RIBEIRO, 1984, p. 231) cria a fantasiosa história de uma fortuna herdada por sua esposa Teolina de uns tios-avôs portugueses, de modo que para si e para todos, a falência do barão residiria nas crises da lavoura, do comércio, da pesca da baleia diante das mudanças econômicas em curso na sociedade brasileira, afinal “pensou Amleto, deixando a varanda para ir tomar café -, a verdade é que estou em paz com minha consciência, nunca fiz mal a ninguém, sou um homem prestante. (RIBEIRO, 1984, p. 231).

Das ações e reflexões de Amleto, que são uma constante ao longo da narrativa, sempre com o intuito de vencer a mania de ser excessivamente severo consigo, nota-se uma propensão ao martírio como o próprio enfatiza; o que não deixa de ser uma verdade, haja vista que o personagem está sempre às voltas com os perigos que ameaçavam seus segredos, podemos perceber que sua trajetória é muito similar a de Perilo Ambrósio movida por farsas e a perseguir dinheiro e poder; contudo, convém salientar que Perilo Ambrósio, embora renegado pela família, é um legítimo representante da aristocracia portuguesa, já o mulato Amleto Ferreira nem branco, nem europeu para legitimar a identidade que cria para si e para os seus descendentes, persegue paralelamente a riqueza e prestígio a “liberdade” de reinventar um passado e um futuro livres dos estigmas do que de fato era, um mulato. Assim sendo, ao branqueia-se se torna uma figura patética, pois na “medida que o corpo mulato submerge encoberto por uma rede densa de signos, símbolos e imagens de brancura e nobreza [...] torna-se cada vez menos corpo, menos vivência, menos real”. (CUNHA, 2006, p. 94-95). Convém ressaltar que isso em nada diminui a satisfação do banqueiro em ter conseguido driblar todas as adversidades. Isso fica evidente na passagem em que já velho, com uma fortuna incalculável e feito Comendador faz um balanço de sua história e chega à conclusão de que é um homem feliz:

Como fazia muitas vezes, recostou-se, tirou as lunetas e se preparou para pronunciar nova conferência mental a si mesmo, sobre como era feliz e, portanto, tinha que ficar feliz. Os negócios agora o tornavam, com certeza, um dos homens mais ricos da Província, talvez do País, principalmente depois que empregou na lavra de diamantes verbas de auxílio obtidas por suas propriedades em regiões de seca. Fez força para lembrar-se de tudo o que possuía, como antigamente, mas não conseguiu, era demais para sua memória cansada. Praticamente não havia ninguém que não lhe devesse ou não lhe comprasse alguma coisa, direta ou indiretamente. Até mesmo os

negros, a quem, para mostrar a coerência de suas posições, vinha libertando na medida do possível, pagavam em prestações acrescidas de pequenos juros, seus títulos de alforria. E justiça seja feita, quase não tocava nesse dinheiro, cuja maior parte destinava a uma de suas muitas iniciativas no campo da cultura e dos problemas sociais no caso o Fundo de Estudos Abolicionistas. Então não era feliz? (RIBEIRO, 1984, p. 364).

É notória nas reflexões do grande homem de negócios a referência às ideias abolicionistas que chegavam ao Brasil e as estratégias dos senhores de lucrarem até os últimos suspiros com a escravidão, além de ficar explícita a hipocrisia de Amleto que em muitas situações ao longo do romance é visto explorando o negro e lastimando os malefícios da necessidade de manter a instituição escravista, ao se apresentar como um apoiador da cultura e da causa abolicionista, quando na verdade só vislumbrava os benefícios do trabalho livre para o homem de negócios que se tornara. Sua felicidade, assim como a de Perilo Ambrósio, como bons representantes de nossa aristocracia rural e empresarial, passa pelo dinheiro e, sobretudo, pelo sentimento de exercer o poder sobre outras pessoas.

O que não se pode negar é que Amleto Ferreira triunfa no plano de representação corretiva do corpo, no plano de afirmação social e no papel de perpetuador da ideologia das classes dominantes, o que podemos perceber na passagem em que o leitor é transportado para o ano de 1972 e para o escritório do banqueiro e advogado Dr. Eulálio Henrique Martins Braga Ferraz, um sujeito tão ou mais racista e preconceituoso quanto bisavô Bonifácio Odulfo, e ao momento em que o mesmo contempla o estudo realizado sobre os Ferreia-Dutton pelo *British-American Institute for Genealogical Research* e o retrato do Trisavô Amleto Henrique Nobre Ferreira- Dutton:

Olhou para o retrato do trisavô, sisudo, colarinho alto, pescoço empertigado, sobrancelhas cerradas. Branco que parecia leitoso, o cabelo ralo e muito liso escorrendo pelos lados da cabeça, podia perfeitamente ser um inglês, como aliás, quase era, só faltou nascer na Inglaterra. Traços nórdicos visíveis. Como seria ele no trato, que voz teria? Evidente que era desses velhos caturras, poços de honestidade e austeridade, o que, se tinha aspectos positivos, certamente o atrapalhou muitas vezes nos negócios, porque gente como ele, excessivamente apegada a princípios e escrúpulos, tende a agir dentro de uma linha de conduta muito rígida, preferindo perder dinheiro a violar seus padrões éticos. Sim, devia ser um velho chatíssimo, mas figura interessante, um homem que não podia deixar de fascinar. (RIBEIRO, 1984, p. 642-643).

No percurso de Amleto e de seus descendentes vislumbramos as permanências que acompanham os processos históricos, instrumentalizadas por João Ubaldo em um texto que perpassa gerações e descortina ao leitor a força das ideologias na construção das identidades brasileiras, tão bem exemplificada por Darcy Ribeiro:

As atuais classes dominantes brasileiras, feitas de filhos e netos de antigos senhores de escravos, guardam, diante do negro, a mesma atitude de desprezo vil. Para seus pais, o negro escravo, o forro, bem como o mulato, eram mera força energética, como um saco de carvão, que desgastado era facilmente substituído por outro que se comprava. Para seus descendentes, o negro livre, o mulato e o branco pobre são também o que há de mais reles, pela preguiça, pela ignorância, pela criminalidade inatas e inelutáveis. Todos eles são tidos consensualmente como culpados de suas próprias desgraças, explicadas como características da raça e não como resultado da escravidão e da opressão. Essa visão deformada é assimilada também pelos mulatos e até pelos negros que conseguem ascender socialmente, os quais se somam ao contingente branco para discriminar o negro-massa. (1995, p.221-222).

Através de sua narrativa ficcional João Ubaldo nos permite refletir sobre questões cruciais na formação da sociedade brasileira, como o racismo e seus desdobramentos na construção de uma imagem estereotipada e inferiorizante do negro com pesadas consequências na construção de suas identidades, principalmente entre aqueles que assimilaram esses discursos de inferioridade como acontece ao personagem Nego Leléu, que de forma similar a Amleto Ferreira desenvolve mecanismo para vencer as agruras do preconceito, e que também passa a excluir negros e mestiços da ideia de povo defendida pelos brancos.

Levogildo é um negro alforriado que transita entre o mundo dos escravos e dos livres e consegue certo “prestígio” social, por suas espertezas, mas principalmente pela bajulação e trocas de favores com os senhores, tudo interpretado por ele como trabalho. Bajulando sua Iaiazinha ganha alforria e um pedaço de terra onde planta verduras, monta quitanda, realiza negócios como emprestar dinheiro a prêmio, tem suas terras tomadas com a morte da Iaiazinha, mas não se abate, pois “tinha juntado dinheiro, tinha arranjado mulher preta e mulata para muitos, tinha feito favores, sabia segredos, dera presentes”. (RIBEIRO, 1984, p. 128), e muitas outras coisas fez nego Leléu buscando nas mínimas oportunidades conseguir melhorar sua condição de negro alforriado. Assim consegue ter casa, diversos negócios, empregados negros, juntar dinheiro, associar-se aos coronéis.

Leléu aparece ao longo da narrativa desenvolvendo diferentes atividades, driblando senhores e lidando com muita esperteza com diversas situações para manter tudo que vai conquistando diante das cruéis condições impostas a sua classe social. É a personificação da malandragem, do jeitinho brasileiro de sobreviver a situações adversas denominado por DaMatta como modo de navegação social “e não simplesmente uma singularidade inconsequente de todos nós, brasileiros. Ou uma revelação de cinismo e gosto pelo grosseiro e pelo desonesto”. (1986, p. 107). Contudo, apesar de sua inteligência e esperteza, persiste em sua ideologia o sentimento de que o povinho nunca vai ser nada, é esse sentimento que projeta a sua neta Maria da fé, a filha da escrava Venância abusada pelo Barão de Pirapuama, que

sabendo da gravidez da escrava e como forma de se livrar de possíveis problemas a entrega a Leléu, para que este se livrasse da negrinha como lhe fosse conveniente.

Nego Léleu é representado como um sujeito que não confronta o sistema vigente, pois não acredita na possibilidade de mudanças diante da ordem natural das coisas. Isso não significava uma total posição de conformismo, pois o que se nota em suas ações é um busca constante de uma posição mais confortável dentro dos limites da ordem social imposta, mesmo que para isso, assim como Amleto, tivesse que adotar máscaras entre o ser e o parecer, o que fica muito nítido em sua primeira aparição no romance:

Quem é aquele que lá vem lá longe, todo serelepe, lépido e fagueiro? Ora se não é Nego Léleu muito bem fatiotado, chapeirão de couro mole, burjaça toda catita, pantalonas mais que galhardas gravatas tipo plastrão, alcobaça repolhada, camisa de batista fino, ceroulas do melhor algodãozinho, um par de cardaço jogadas no ombro – e as piores intenções! Herege que só o cão, que vinha fazer com cara de anjo na festa do santo viajando légua e meia [...] Quem visse assim sua marcha altiva e sua roupa airosa podia pensar que era um negreiro preto muito rico, ali chegando para negociar a flor das cabildas, um sultão de Ceuta, um grande rei embaixador, uma entidade da riqueza e da elegância. Mas não, era Nego Léleu ensaiando sua cara de inocente e relembrando as graças que faria como se esperava dele, porque ia a negócios e o bom negociante deve sempre fazer o que se espera dele. (RIBEIRO, 1984, p. 127).

Nego Léleu vinha de muito longe para a festa de Santo Antônio porque, como era de tradição e promessa, sabia que baronesa Antônia Vitória libertaria um dos escravos, e ele como um homem de negócios veio a sondar se o liberto da vez não seria uma boa mão-de-obra a querer vir com ele; além disso, mesmo se não levasse consigo o escravo a ocasião se mostrava conveniente para o cultivo das boas amizades: “as amizades boas as pessoas precisam cultivar, é necessário aparecer de vez em quando, oferecer préstimos, elogiar, admirar bastante, agradecer o feito e não feito, o dado e o não dado - é tudo trabalho”. (RIBEIRO, 1984, 130). Percebe-se que para o alforriado do povinho o conformismo, a bajulação, a astúcia, a dissimulação, a subserviência tudo é trabalho, em um contexto em que ser sabido “é compreender que certas coisas que não parecem trabalho são trabalho” (RIBEIRO, 1984, p. 373), ainda mais para o preto que “consegue menos com muito mais trabalho, então tem que trabalhar multiplicado e trabalhar em todos os trabalhos e trabalhar o tempo todo e trabalhar sem se distrair e sempre acreditar que alguém quer tomar o resultado do trabalho”. (RIBEIRO, 1984, p. 127).

O oportunismo do personagem não deixa de ser uma forma de resistência de um sujeito que vive a experiência da condição de escravo e as dificuldades impostas ao negro liberto em uma sociedade que em nada altera a ordem vigente: “Esta terra é dos donos, dos

senhores, dos ricos, dos poderosos, e o que a gente tem de fazer é se dar bem com eles, é tirar o proveito que puder, e se torcer para lá e para cá, é trabalhar e ser sabido”. (RIBEIRO, 1984, p. 373). Consciente de sua subalternidade escolhe exteriorizar a máscara do servilismo e da bajulação no trato com os senhores e de aproveitador e explorador entre os seus, uma vez que dentre as muitas atividades realizadas por ele está à exploração de outros negros e os conchavos com os ricos e poderosos, o que passava pela reprodução de seus preconceitos, tudo com o intuito de conseguir uma posição mais confortável na sociedade estratificada a qual pertence:

Ele não tinha de sentar com os outros, não era negro de casa, era homem liberto e documentado, estava ali como amigo da família, para apreciar e dar com a cabeça quando a baronesa o olhasse depois de alguma frase, pois já tinha assistido a duas ou três dessas solenidades e tinha segurança sobre como agir, até mesmo quanto à expressão a fazer – cenho franzido, olhos no infinito, boca curvada para baixo, uma mudança de pé de apoio de quando em vez -, que aprendera observando como os brancos escutavam discursos importantes. E, enquanto esperava que a baronesa começasse a falar aproveitou para avaliar os negros presentes, desgostou-se um pouco, achou-os em pequena quantidade, somente alguns valendo a pena – Nego Jeba mesmo ele não queria, nem pago. (RIBEIRO, 1984, p. 138).

Leléu tenta demarcar sua diferença em relação aos escravos por ser um homem livre e se esforça, em um movimento semelhante aos das elites representadas no romance, para imitar os comportamentos dos brancos e poderosos, o que segundo Olivieri-Godet (2014) faz do personagem um dos mais complexos e interessantes do romance, uma vez que sua trajetória manifesta-se na ambivalência de suas atitudes que num primeiro momento afasta-o da identidade-resistência do povo negro que o romance sustenta, ao mesmo tempo em que suas espertezas se bem analisadas se converte em uma estratégia de resistência à exploração, o que o mantém como um dos representantes das classes populares que a narrativa abraça.

É importante frisar que um dos paradoxos do escravismo, tão bem representados por Leleú, consistia na existência de ex-escravos que possuíam escravos sendo comum prevalecer entre os que alcançavam a condição de liberto um sentimento de que estavam mais bem situados na vida, tendo em vista que não tinham sobre si a absoluta interferência dos senhores e mesmo que em alguns casos tivessem que recorrer a eles, nada se comparava a condição de cativo, o que pode ser entendido se voltamos nosso olhar para período escravocrata onde nos deparamos com um sistema no qual o africano, ao desembarcar na América, imediatamente assumia a condição social mais baixa da colônia: a de escravo. No outro extremo estavam seus senhores vindo da Europa ou nascidos no Brasil, aqueles que se supunham o referencial da humanidade, detentores de grandes recursos, terras, escravos e privilégios, é essa aristocracia também composta pelo alto clero que vai significar na narrativa, discursos

históricos que buscavam naturalizar a condição subalterna do povo negro na pirâmide social de uma nação que se queria moderna, como está sempre a lembrar o falante Cônego D. Francisco Manuel de Araújo Marques:

Os desafios que abrem a nós são formidáveis, são imensos, são incomensuráveis, são inauditos. E com que contamos, como elemento servil? Com os negros, com a raça mais atrasada sobre a face da Terra, os descendentes degenerados das linhagens camíticas, cuja selvageria nem mesmo a mão invencível da Cristandade conseguiu ainda abater ou sequer mitigar. [...] que faz o Barão aqui? Que faz ele? Qual a sua missão? Pois eu mesmo, *data vênia*, respondo-vos. O que ele faz aqui é lutar contra sua inclinação natural de homem superior e forcejar, premido pelas carências deste país, contra as acabrunhadas dificuldades do meio e das condições existentes. É preciso que a Cristandade e a civilização venham para aqui, somos seus sustentáculos, a sua linha de frente, os seus soldados mais martirizados. (RIBEIRO, 1984, p. 119-120).

O excerto é espelho do padrão de comportamento que regia a sociedade brasileira no contexto revivido na obra (meados do século XIX), aquele ditado pela cultura europeia, pelos valores do Cristianismo e pela família patriarcal, o que nos leva a supor qual a visibilidade de índios, escravos e seus descendentes dentro desse contexto.

Nesse sentido, o Nego Leleú não se configura como uma exceção à regra no contexto do escravismo, sendo também um típico representante do povo brasileiro, que na sua condição de negro alforriado desenvolve mecanismos nem sempre louváveis no intuito de “conseguir ser um pouco mais que um negro alforriado” (BATELLA, 2016, p. 211). Nesse ponto é possível demarcar a diferença entre Amleto e Leleú, pois o primeiro trava um duelo entre o que era e que gostaria de ser, enquanto o segundo se ver às voltas entre o que é e o que tenta parecer, uma vez que, mesmo se movimentando entre os brancos não renega sua origem negra e nem procura se transformar em um deles, como o faz Amleto, o que pode ser evidenciado na forma como aparece vestido na festa da baronesa e como comanda o baile dos pretos apresentado às visitas e ao povo da vizinhança:

Nego Leleú parou, pulou e recitou as palavras decoradas com que dizia que era o fidalgo do Grande Chifre da África [...] Sacudindo no ar o bardão que usava para se transfigura no africano velho, apontou para um negro aqui, outro ali, e mostraram piruetas mágicas, representaram luta com facões, as negras moças, uma por uma, se soltaram da fila e deslizaram saltantinhas pelo terreiro como aves dos alagadiços patinando na flor d’água [...] Nego Leleú fez a graça da bochecha, fez a graça do bragantino aborrecido que manda castigar os escravos no pelourinho, fez briga de cabeçadas [...] dançou a dança do Pai João enchendo a boca de farofa de dendê para bufar em cima dos outros pretos, fez todo o comando do baile até que o barão mandou o positivo Nicodemo com o recado de parar. (RIBEIRO, 1984, p. 147).

E assim Leleú segue serelepe, individualista, oportunista, subserviente até o nascimento de Maria da Fé quando o personagem vive uma evolução nas atitudes e ideologias

e principia a virar dois: “deu para passar o tempo desmesurado carregando-a para cima e para baixo, deu para ter ciúmes dela até com a mãe, deu para reclamar da falta de trato com ela [...] virou outro, outro, outro, ninguém acreditava no que estava vendo”. (RIBEIRO, 1985, p. 261). O nascimento de Dafé, a filha da negra Venância a quem acolherá empregando-a no comando de um barco de pesca, desperta em Leléu os mais puros dos sentimentos, a partir de então ele passa a dedicar-se inteiramente a neta de coração realizando todas as suas vontades, sempre a prepará-la para o bom casamento e para um futuro distante das agruras da escravidão. Contudo, é a partir da convivência com a neta, que diferente dele acreditava na necessidade de mudanças e na valorização do povo que trabalha para produzir os bens da nação, que Leléu passa por um processo de aprendizado e transformação. Passa a entender a missão da neta que ainda muito jovem decide sair pelo mundo combatendo as injustiças e desigualdades:

Deve ter sido aí que ele começou a virar criança e, aos poucos, deixou de reclamar com a neta. E não só deixou de reclamar como, um belo dia, chamou-a para uma conversa que ela nunca poderia haver antecipado. Disse a ela que não parecia, mas ele havia chegado a compreender muitas coisas, muitas coisas, entre as quais que a sabedoria da vida tem muitos lados, não tem um lado só. Por conseguinte, era bem possível que houvesse até muitas sabedorias em vez de uma só, de maneira que ele não estava mais negando o que pensava a neta. Achava errado, mas não negava, o mundo é assim mesmo, cheio de maneiras de ver. Então, sabia ela o que ele ia fazer? Pois lhe diria. Aquele dinheirinho que tinha juntado numa vida de trabalho e mais trabalho, era dela, estava enterrado naqueles lugares que transcrevera no papel que agora lhe entregava. [...] Era um presente em que ele tinha pensando muito antes de dar a ela e era um presente de amor. Não o dinheiro, que ele não tinha ninguém no mundo a não ser ela e, portanto, era sua obrigação cuidar dela direito, pois que ela tampouco tinha alguém por si no mundo. Mas, sim, a liberdade de ser e escolher, coisa para que, pelo menos da parte dele, ela acharia ajuda, embora fosse encontrar dificuldade de todas as outras partes, dificuldade mortal mesmo, dificuldade dura e sem misericórdia. Mas este conselho lhe dava: que não fosse boba, que não confiasse, não confidenciasse e não desistisse com facilidade; que não fosse mentirosa, mas também não imprudente; que não quisesse lutar sempre do mesmo jeito, mas que visse que cada luta há um jeito próprio, dependendo sempre das circunstâncias; e que gostasse dele, porque ele gostava tanto dela que o coração lhe doía e, se não tinha sido melhor avô, fora porque não soubera, mas tudo o que sabia e procurava aprender tinha feito para ela. (RIBEIRO, 1984, p. 378-379).

A metamorfose do personagem que se inicia no dia do nascimento de Dafé e se encerra com o regresso a infância “aponta para as contradições do sujeito marginalizado, subalterno, levado a desumanizar-se na luta pela sobrevivência, mas, ao mesmo tempo capaz de amar e de se dedicar plenamente a uma outra pessoa” (GODET, 2014, p. 140). Segundo Olivieri-Godet (2014), a infantilização do personagem o redime, colocando-o acima do bem e do mal, pois a infância simboliza a inocência e a pureza de modo que o velho-menino morre

feliz durante a soneca do meio dia (em seu sitiozinho no Arraial do Baiacu): “Pois seguramente que era feliz esse Nego Leléu, que foi tantas coisas na vida e terminou virado em menino. Não fazia tanto tempo assim que tinha ficado menino, nem aconteceu de repente” (RIBEIRO, 1984, p. 370). Morre um velho-menino, mas carregando consigo as experiências de um povo que enfrentou muitas lutas para conseguir se libertar das amarras da escravidão. No final de seu itinerário tão contraditório de resistência o que prevalece é sua faceta de humanidade e a grandeza de sua luta reconhecida por aquela que conheceu de perto a dualidade de sua personalidade, sua neta Maria da Fé:

- Povo do Arraial do Baiacu e de toda a terra de Vera Cruz [...] – Estamos aqui pra prestar a última homenagem a um que haverá de servir de exemplo a todos o que não curvam a cabeça à tirania, todos o que sonham com a liberdade, todos os que aprendem na luta de cada dia, a respeitar seu próprio valor, todos os que dizem: abaixo o senhor e viva o povo! Viva o povo e viva a liberdade! (RIBEIRO, 1984, p.383-384)

4.3. Maria da Fé e Patrício Macário: amálgamas da brasilidade

Maria da Fé a terceira encarnação da alminha brasileira (depois de Capiroba e o Alferes Brandão), bisneta de Dadinha, filha da negra Venância e do Barão Perilo Ambrósio é uma das figuras mais simbólicas do romance. Desde seu nascimento que acontece a 29 de fevereiro de 1828, dia mais do que doido para nascer segundo seu vô Leléu, já que só completaria anos de quatro em quatro anos, que a personagem é representada pela força: “uma menina tão forte, de choro tão estridente” (RIBEIRO, 1984, p. 254) o que será comprovado ao longo de sua trajetória, enquanto representante de uma voz transgressora, que desde menina contesta o destino que lhe é imposto por uma sociedade hierárquica e preconceituosa:

Um dos maiores prazeres que existem é sair depois de uma pancada de chuva, mas ligeira e sentir nos pés a água morninha empoçada nas lajotas que o sol vinha esquentando. Dafé lembrou que, se Vô Leleu estivesse no Baiacu e não na Bahia resolvendo negócios, reclamaria ao vê-la de saia arrepanhada e descalça, arrastando os pés nas poças com os artelhos bem abertos para desfrutar melhor do calorzinho, reclamava tanto, o Vô Leléu! Verdade que era muito bom fazia tudo o que ela queria, mas reclamava bastante- não faça isso, não faça aquilo, isto não fica bem para uma moça, que é que a senhora pensa da vida?[...] a vida é trabalho, dissera Vô Leleu. [...] Então me dê um trabalho, pedira ela, porque quero saber da vida [...] mas que não seja bordar, que não seja fazer doces, que não seja trançar rendas, que não seja de costureira, nem muito menos de lavadeira e engomadeira (RIBEIRO, 1984, p. 314-315)

Maria da Fé não se identifica com as prendas femininas, queria como mãe o comando de um barco de pesca, o que muito contraria o seu avô que dá a menina esmerada criação,

proporcionando a ela o acesso à educação como forma de prepará-la para o bom casamento e a possibilidade de uma ascensão social capaz de afastá-la de sua origem negra: “o que eu mais penso para ti é que te cases e que sejas boa mãe de família e me dês bisnetinho atrás de bisnetinho (RIBEIRO, 1984, p. 316). É sabido que o futuro tradicional que lhe é imposto é comum às mulheres de sua época (século XIX), contudo, a personagem não só contesta a autoridade masculina como encontra nos estudos um trampolim que lhe aguça a curiosidade de conhecer o mundo que a cerca:

Dafé se admirou de haver tanta ciência naquela gente comum, se admirou também de nunca ter visto nos livros que pessoas como essas pudessem possuir conhecimento e habilidades tão bonitos, achou até mesmo a mãe uma desconhecida, misteriosa e distante, em seu saber antes nunca testemunhado. Quantos estudos não haveria ali, como ficavam todos bonitos fazendo ali suas tarefas, agora também ela ia ser pescadora! Até pouquinho, estivera meio convencida, porque ia ser professora e, portanto sabia muito mais coisas do que todos eles juntos, mas se via que não era assim. Tinha gente que pescava o peixe, gente que plantava a verdura, gente de toda espécie, e tudo isso requeria grande conhecimento e muitas coisas por dentro e por trás desse conhecimento - talvez fosse isto a vida, como ensinava Vô Leleu, quanta coisa existia na vida! Que beleza era a vida, cada objeto um mundão com tantas outras coisas ligadas a ele e até o pedaço de pano teve alguém para prestar atenção só nele um dia, até tecê-lo e acaba-lo e cortá-lo [...] Agora ela também queria trabalhar de navegadora e pescadora. Mas também queria ser professora. E o que é que ela queria mesmo? Queria ser tudo, isso sim! Porque cada ofício tem o seu conhecimento da vida. (RIBEIRO, 1984, p. 318)

A passagem acima faz referência ao momento em que Maria da Fé, depois de encerrar os estudos na pequena escola de Dona Jesuína em Salvador, volta ao Arraial do Baiacu para viver com a mãe e o avô e é denotativa do olhar perscrutador da jovem menina que compara os conhecimentos aprendidos nos livros e nos discursos de Dona Jesuína com o cotidiano da gente da ilha a realizar suas atividades. Assim, compreendendo que no mundo há diferentes maneiras de ser, e que o conhecimento também se construía para além dos muros da escola, ela deseja ser tudo e seu desejo passa por sua escolha e não por uma imposição social.

É importante lembrar que Maria da Fé tem como preceptora a mãe de Amleto Ferreira, a resignada Dona Jesuína que assim como Leléu tinha assimilado alguns preconceitos evidenciados na forma como questiona o futuro da menina: “com suas prendas e beleza, não seria difícil encontrar um rapaz de sua raça, ou até mais claro, para ir melhorando, e fazer um bom casamento, constituir família e assentar na vida.” (RIBEIRO, 1984, p. 285). Perceber-se que a menina é educada para sair dos pretos, o que na visão da professora incluía o distanciamento da própria mãe, vista por ela como uma negra rude, de péssima índole e maus costumes “a julgar pela profissão de mestre de pesca, que diziam ser a sua e que nunca, em parte alguma do mundo, foi profissão de mulher, muitíssimo menos mulher decente”

(RIBEIRO, 1984, p. 287). Dona Jesuína reproduz a Dafé a educação dada ao seu filho de quem tinha muito orgulho por ter se tornado um homem ilustre conhecido em toda Bahia, e a quem compreendia todos os sacrifícios dentre os quais o não reconhecimento da sua existência, sacrifício que ironicamente Dona Jesuína tentar incutir na aluna “[...] não passava de grossa bobagem essa volta ao Baiacu, mesmo que a mãe dela estivesse lá, como a menina às vezes alegava” (RIBEIRO, 1985, p. 287). Criada para sair dos pretos Dafé faz o caminho inverso; na juventude se aproxima dos negros da região procura conhecer sua história, suas origens e a orgulhar-se dela:

Que diabo era aquilo, que vida era aquela, que ela estava levando? Se negro já não era considerado família, família de negro já era senzala e amancebamento, como esperar que ela jamais nunca em nenhum tempo fosse considerada moça de família, continuando a agir assim? Aprendera o que era uma moça de família, estudando com aquela velha coroca, ou não aprendera? Tudo indicava que não, pois apontasse uma só moça de família que tivesse aquelas conversas, tivesse aquelas ideias, tivesse aquelas atitudes, se acompanhasse de negros pretos desqualificados, não aproveitasse para melhorar de raça e preferisse, em vez de sair dos pretos, voltar dos pretos? Nascer preto, tudo certo, não se pode fazer nada. Mas querer ser preto? Quem é que pode querer ser preto? Mostrasse um que, podendo, não ficasse branquinho quanto uma garça! Como é que a pessoa pode aproveitar para procurar deixar de ser preta e não aproveita?

- Eu nunca vou deixar de ser preta, voinho.

-E tu é preta? Não és preta, senão mulata, mulata de olhos verdes, e muitas menos bem parecidas, muitas muitíssimo menos bem parecidas, hoje são quase-quase brancas, são consideradas, estão arrumadas na vida. Eu mesmo sei de muita gente bem raceada, mas bem raceada mesmo, que hoje é branca, atingiu as posições, tem importância na vida. E tu, que pensa tu? Pensa em saber quem foi Dadinha. (RIBEIRO, 1984, p.376)

Rompendo com os padrões que pregavam o fixo para as identidades de gênero Maria da Fé assume um perfil de mulher forte, consciente de suas origens e das desigualdades sociais que a cercavam: “mas logo ela percebeu que a luta era por demais desigual e ia continuar a ser, enquanto não conseguisse mostrar a todo mundo, a todo o povo que padece da tirania do poderoso, que é preciso que todos lutem, cada qual do seu jeito, para trazer a liberdade e a justiça” (RIBEIRO, 1984, p. 518), constatação que se torna mais nítida ao testemunhar o assassinato da mãe quando tentava defendê-la de ser abusada por um grupo de rapazes no momento em que voltavam da pescaria. Imbuída de um sentimento de justiça Maria da Fé resolve sair pelo mundo, forma um grupo, a Milícia do Povo, que sob seu comando passa a lutar em prol dos excluídos e na conscientização do povo de sua força e papel social:

O que ficava claro para ela, então, é que todo trabalho dedicado, que tenha em vista sua própria excelência mais que subordine essa excelência ao bem, contribui para melhorar o mundo, mas as coisas não eram simples, inclusive por causa da opressão e da injustiça. No caso dela, o trabalho era lutar contra a opressão e essa injustiça, procurar compreendê-la e compreender quais os remédios contra a elas e como

administrá-los. No caso dela, mais ainda, seu sentido de responsabilidade a levava a entregar a essa luta não a vida, mas a alma. Tampouco sabia como isso acontecia, mas sabia, era esse o compromisso dela. (RIBEIRO, 1984, p. 511).

Ao longo da narrativa sua figura vai ganhando destaque nas lutas por justiça, igualdade, liberdade e afirmação, lutas que mesclam interesses de gênero, de classes, de raças o que caminha em sintonia com o cenário histórico em que João Ubaldo escreve o romance, os anos seguintes a década de 1960 marcado por intensos movimentos sociais cada um, como assinala Reis, criando a sua própria identidade e negociando o seu reconhecimento em lutas particulares onde o pensar a identidade pela diferença é revelador das mudanças que se operavam na sociedade.

Stuart Hall que em sua obra *A Identidade Cultural na pós-modernidade* (2015) traz a tona um aspecto importante que aflora nos debates sobre as identidades culturais ou culturas nacionais, de que elas não são categorias fixas, engessadas, são passíveis de transformações, permanências e deslocamentos. O autor, ao longo dessa obra, nos oferece um panorama das mudanças estruturais que tornaram possíveis o deslocamento do sujeito iluminista racional, centrado e unificado em torno de uma identidade estável ao sujeito pós-moderno, fragmentado composto não de uma, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas (2015, p. 11). Nesse percurso o autor explora as mudanças que tem efetuado esse deslocamento e colaborado para desestruturar as interpretações essencialistas em torno do conceito de identidade em sua estratégia de anular e subordinar as diferenças culturais, descortinando, em um mundo globalizado e sem fronteiras sólidas, a aceitação das perspectivas não essencialistas no pensar as identidades.

Nas bases das discussões que cercam a questão das identidades está a tensão entre as perspectivas essencialistas e não essencialistas. Na primeira as identidades aparecem como realidades estáveis, definitivas onde o sujeito permanece essencialmente o mesmo, contínuo e idêntico. Na segunda as identidades são vistas como historicamente construídas pelos discursos, práticas e representações num processo sempre inacabado. Para Reis:

A formulação não essencialista é do ponto de vista da descontinuidade: como temos nos representado? Como essas representações nos afetam? Quem podemos nos tornar? O que desejamos ser? Os não essencialistas veem a identidade construída historicamente pelo discurso e em relações práticas e múltiplas, a veem como um processo nunca completado e sempre transformado, como um avanço em direção a um eu desconhecido. (2006, p. 11).

Em *Viva o Povo Brasileiro* localizamos personagens que estão em constante (trans) formação, sinalizando para essa fluidez nas identidades que Stuart Hall vai justificar como

uma fragmentação do sujeito associada às transformações sociais que fragmentaram “as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade.” (2015, p. 10) colocando em cena uma variedade de “posições de sujeitos”. Típico exemplo desse sujeito fragmentado é a personagem Maria da Fé, mulher negra, politizada, consciente de suas origens e do seu compromisso com as mudanças sociais.

O acesso à educação lhe desperta a curiosidade de buscar sempre conhecer coisas novas, coisas além do que estavam nos livros e nas histórias contadas por Dona Jesuína. “Passou a pedir ao avô que a levasse a ver gente trabalhando [...] todos ela foi conhecer e admirar no trabalho, convencendo-se cada vez mais de que todo fazer e produzir são sinal de beleza do mundo e que somente é homem aquele que faz, produz e serve”. (RIBEIRO, 1984, p. 374). Estudando, admirando, conhecendo o mundo a sua volta com suas belezas e injustiças, visto que assiste ao assassinato da mãe, “Dafé desperta para o questionamento de uma nação injusta, fundamentada nos interesses e valores da classe mais abastada” (GODET, 2014, p.90), e vai compreendendo a força do povo, força transmitida também por sua mãe que morre tentando defendê-la de ser abusada sexualmente, o que muito influencia seus ideais de justiça como se nota na conversa que tem com o avô quando este lhe confessa ter matado os assassinos de sua mãe:

Ela não pareceu ouvi-lo e disse, olhando para mãos cruzadas no regaço, que devia haver justiça, que se houvesse justiça ele não teria precisado fazer aquela coisa inútil, se arriscar por nada, por uma coisa que nem lhe devolvera a mãe, nem apagara a humilhação e o terror, nem ia prevenir a repetição do que acontecera.
 - Aqueles quatro não repetem mais! – gritou Leléu irritado. – Que negócio de justiça é esse, que besteira é essa, isso não existe, pode existir no estrangeiro, mas aqui não existe!
 - Mas vai ter que existir.
 - Mas vai ter de existir... Quem está falando, é a Imperatriz? É a Generala Marechala? Vai criar juízo, menina, tu tá pensando que o céu é perto, mas o céu é longe! Só se tu se mudasse para uma dessas terras que dizem que existem, mas eu não acredito nem nisso, ainda mais tu sendo mulata, quer dizer, preta.
 - Não. Vai ter que ser aqui, aqui é que é minha terra.
 - Aqui é que é a minha terra... Qual é tua terra, menina, a tua terra é os terreninhos que eu tenho e vou de deixar, menina, olha lá, porque mesmo assim, se tu não for esperta, tu acaba sem nada, tem sempre um para querer tomar.
 - Não tou falando minha terra nesse sentido, tou falando que aqui é minha terra, nós somos o povo desta terra.
 [...] - É, mas vai ter justiça. Quem trabalha, não é o povo? Não é o povo que sustenta? Então é povo que vai mandar. (RIBEIRO, 1984, p. 372 -373).

Maria da Fé acredita na força do povo, mas de um povo que precisava lutar por sua liberdade, uma liberdade que segundo sua política de conscientização passava pelo conhecimento, para que o povo pudesse ter orgulho de si mesmo, se livrar da submissão dos

dominadores, representado no romance por uma aristocracia que enxergava as classes menos favorecidas não como povo, mas como “populacho”. É interessante que Dafé, assim como o seu avô, tem plena consciência das injustiças, dos preconceitos, da segregação, da marginalização do povo negro, mas diferente dele que não acredita que nada poderia mudar, ela não só acredita na força do povo mais conclama-os a ir luta, por entender que se queriam mudanças precisavam lutar por elas: “[...] se queremos que o mundo melhore, devemos fazer por onde ele melhore, já que o mundo é nosso, é do homem e a ele foi dado” (RIBEIRO, 1984, p. 511), só assim poderiam vencer a opressão e compreender que eram o povo desta terra (Brasil):

A única coisa que ela sabia era da força do povo, força de que ele precisava ter consciência, força não só dos números, mas daquilo que produzia com suas mãos, cabeças e vozes, pois o povo era o verdadeiro dono do país, não aqueles que o subjugavam para a consecução dos próprios interesses. Tenho certeza que um dia isso seria reconhecido, de que haveria liberdade e justiça. Agora, como se conseguiria chegar a esse dia ela não sabia, mas não era por não saber que ia ficar de braços cruzados, porque certas coisas podiam ir sendo feitas. Pelo menos as cabeças, pelo menos as cabeças! (...) pelo menos as cabeças deviam ser abertas, deviam ser libertadas, para que vissem a verdade delas e não a verdade de quem as dominava (RIBEIRO, 1984, p.510).

As ideias de Maria da Fé em libertar as cabeças são importantes no pensar que o sujeito é construído socialmente e assimila algumas ideologias dominantes, e que essa forma de dominação “pela cabeça” sempre foi fundamental à elite para manutenção de seus interesses. Assim, em vários momentos do romance, liderando seu grupo de guerrilha que tem entre seus membros Zé Pinto, Feliciano, Meirinha, Budião, Zé Popó personagens cujas histórias se cruzam longo do texto, Maria da fé surge fazendo revoluções, libertando negros cativos, confrontando as forças do exército como acontece na Campanha de Canudos, espalhando escolas no interior do país, deixando por onde passava sua mensagem de orgulho, justiça e liberdade o que traz em seu discurso uma gritante denuncia das mazelas sociais. Segundo Olivieri-Godet (2014), Maria da Fé assume o papel temático da alegoria da liberdade, pois esta sempre a lutar contra qualquer forma de colonização o que passa pela negação de sua própria realização afetiva, uma vez que entre o amor e o dever (Maria da Fé e Patrício Macário apaixonam-se e vivem uma breve história de amor) renuncia ao amor em prol de sua trajetória de combate: “Vê bem que, para que pudéssemos viver juntos, um de nós teria de deixar de ser quem é. E não é certo nem que eu deixe de ser o que sou e fazer o que faço, nem que tu deixes de ser quem és e fazer o que fazes” (RIBEIRO, 1984, p. 513).

Dentre a galeria de personagens ubaldianas Maria da Fé é sem dúvida aquela em que o autor melhor trabalhou sua concepção de identidades plurais, na medida em que, agrega no corpo e na alma os traços da miscigenação e de uma brasilidade em construção, como muito bem sintetiza Eneida Cunha Leal:

Maria da Fé é uma figura que condensa no seu corpo e na história todos os elementos étnicos recalcados: o índio antropófago e o herói da pátria das encanações anteriores; é neta de Dadinha, a matriarca, porta voz do imaginário negro; é filha de Vevé, uma escrava, e do Barão de Pirabuama; foi criada pelo Nego Leléu que aprendeu a ser a subserviência um trabalho, o mais produtivo trabalho disponível aos negros; conviveu com Budião e Meirinha, negros da senzala do Barão que o envenenaram; foi escolarizada por Dona Jesuína, mestiça e pobre, a mãe renegada de Amleto Ferreira, que lhe incute o amor à pátria, o respeito aos seus heróis e aos valores instituídos; foi educada por Zé Pinto, que lhe transferiu a memória dos seus antepassados e a de todos os negros sacrificados, heróis de uma outra história que não está nos livros escolares; finalmente, apaixona-se por Patrício Macário, filho de Amleto, militar destinado a combater e a exterminá-la em sua cruzada revolucionária, mas que descobre em Maria da Fé o valor da “ Irmandade do Povo Brasileiro. (2006, p.110)

Em meio a esse itinerário existencial tão significativo, destaca-se o fato da personagem pertencer aos dois extremos das linhagens em conflito no romance, e que frente a esse dilema “recusa a ambivalência da identidade reconhecendo-se na linhagem inaugurada por Dadinha” (OLIVIERI-GODET, 2014, p.91). Sua escolha tem muito a dizer de seu papel de símbolo da resistência e do caráter utópico de uma narrativa que assume uma perspectiva nacional inclusiva.

Nas trilhas dessa perspectiva inclusiva, podemos situar outro personagem de grande importância no romance: o capitão do exército Patrício Macário, sujeito também pertencente aos dois extremos das linhagens, uma vez que cresce no seio da elite e se reconhece já adulto a reencarnação de Vú, a filha do Caboco Capiroba. Sendo assim, pelos laços de alma, membro da Irmandade do Povo Brasileiro. É também uma figura representativa de que as identidades são passíveis de transformações e deslocamentos, tendo em vista que ao longo de seus cem anos sofre uma gradação ideológica que o transforma “de filho desobediente, a um soldado do exército, de uma alma reencarnada de Vú a uma autoafirmação de sua identidade por meio da projeção de um livro de memórias.” (CONCEIÇÃO, 2011, p.186).

Filho mais novo de Amleto Ferreira, Patrício Macário é desde criança desprezado pelo pai, por ter sido o único dos quatro filhos a herdar os traços físicos de sua ascendência negra:

Amleto deu uma bengalada forte nos livros de contas deitados sobre a escrivaninha. É o que deveria ter feito, o perfeito biltre, era seu filho, mas nem por isso podia deixar de reconhecer: biltre, safardana, desqualificado. Não lhe tinha ido com vara

aos costados o suficiente, era isso. [...] Resultado: aquele grandessíssimo alarve, aquele sujeito balordo e grosseirão de aparência desagradável, mentalidade baixa e instintos mais baixos ainda, que tinha de chamar de filho, pois que o era. Pois que o era, sim, mas não parecia, porque todos saíram com aparência de gente fina e de bem, só ele nascera com aquela nariganga escarrapachada e aqueles beijos que mais pareciam dois salsichões de tão carnudos – um negroide, inegavelmente, um negroide! O cabelo não chegava a ser ruim, era meio anelado, mas, com bastante goma e forçado à noite pelas tocas, podia ser penteado razoavelmente, numa espécie de massa quebradiça puxada em direção à nuca. (RIBEIRO, 1984, p. 321- 322).

No reconhecimento a contragosto da paternidade de Patrício Macário, o jovem é representado como membro da elite, que denuncia seu deslocamento pela relação conflituosa com a família, principalmente com o pai que o vê como um jovem rebelde e indisciplinado, uma ameaça constante, assim como Dona Jesuína, aos seus planos. Desse modo, assim como fez com a mãe a solução encontrada por Amleto foi afastá-lo do convívio familiar o que resultou em sua filiação compulsiva ao Exército. Decisão ratificada em um conselho de família onde foi legitimado seu desejo íntimo de manter o filho distante e puni-lo por trazer a lembrança constante da negritude.

Conhecedor de que o Exército não era uma das instituições mais respeitadas à época: “o exército não é uma ocupação honrosa, nem digna de um homem de bem, é coisa do rebotallo da Nação, como se nota diante dos nossos olhos, a cada instante.” (RIBEIRO, 1984, p. 336) Amleto Ferreira parece reconhecer que o lugar social do filho seria entre o rebotallo da Nação:

No Exército, se recuperado pelo trabalho e pela disciplina e se não for pilhado por um conselho de guerra a meio caminho, o moço pode galgar posições que denigram menos a sua origem. Na Marinha, ele não preenche os requisitos físicos do oficialato, não creio, honestamente, que passasse mesmo, granjeado méritos, de tenente, ou como lá chamem a mais alta entre suas baixas patentes. (RIBEIRO, 1984, p. 338).

Para surpresa do pai, o jovem se destaca chegando a galgar em pouco tempo, pela disciplina e desempenho nas campanhas militares, o posto de Tenente; sendo indicado pelo capitão, para comandar as expedições organizadas para liquidar a famosa bandida Maria da Fé, situação que muito orgulho trouxe ao pai: “chegava a sentir orgulho dele, apesar de não haver superado de todo o embaraço de ter um filho militar vendo-se compelido a dar extensas explicações, toda vez que era obrigado a tocar no assunto”. (RIBEIRO, 1984, p. 366).

Assim são desenhados os primeiros passos de Patrício Macário na saga pelo reconhecimento de sua identidade. De jovem rebelde, vergonha da família passa a soldado de destaque, imbuído de um patriotismo expresso no empenho em defesa da nação, como o próprio elucida ao confrontar Maria da Fé na condição de prisioneiro derrotado na campanha

denominada “A Derrocada do Baiacu”. Campanha organizada em decorrência da morte do Nego Leléu, ocasião em que todos os habitantes da região e as forças do exército cogitaram se Maria da Fé desafiaria as forças do governo para se despedir de seu avô. O que não só acontece, como ela surge disfarçada de capitão e aprisiona alguns dos soldados dentre eles o comandante Macário:

[...] Sou um oficial do Exército Imperial, represento o poder máximo da Nação, e o fato de estar aqui submetido à coação não me intimida. Se vem para tentar assustar-me com ameaças ou anúncios de execução, perde tempo. Fique sabendo que não dou a mínima importância ao que resolveu a meu respeito, nem isto me demove uma polegada do propósito firme de, conseguindo porventura escapar, vir a levar justiça e ao castigo esses rebeldes de baixa classe que representa e chefia, numa atividade inimiga da Pátria! (RIBEIRO, 1984, p. 402).

É perceptível na fala do tenente que naquele momento ele luta em defesa das elites, com quem se sente representado e ver no bando de Maria da Fé uma ameaça ao sistema instituído pelos grupos dominantes. Paula Machado, ao traçar um perfil do personagem, atenta para a seguinte questão:

Patrício Macário foi criado segundo a educação formal dos livros, em meio aos valores dessa elite em uma família rica, melhor explicitando: enriquecida pelas sucessivas fraudes de seu pai, passando de dono de terras a poderoso banqueiro. Mesmo sentindo-se hostilizado durante toda a sua juventude, esta fora a sociedade que conhecera. Embora vacilante durante esse período que antecedeu o Exército, estaria em pouco tempo plenamente integrado e até mesmo trabalhando pelo reforço desses valores. Ao perseguir Maria da Fé, nada mais fazia além de defender, sem contestações, os interesses dessa elite a que sua família pertencia. (2008, p. 102).

Contudo, frente ao caráter plural da narrativa, o personagem sofre mudanças que denunciam a impossibilidade de pensar as identidades como categorias fixas com as quais nascemos, mas construídas nas lutas históricas podendo, como salienta Hall (2015, p. 16), mudar de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, numa relação que não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida.

O personagem vive uma crise de identidade que vem desde sua infância e que aparentemente consegue superá-la em sua identificação como representante da força máxima da nação; entretanto, pouco a pouco vai tomando consciência das arbitrariedades do mundo que o cerca, situação que se torna mais nítida diante da triste realidade vivenciada por ele na Guerra do Paraguai, da qual retorna desalentado, decepcionado e consciente de que a luta até então desempenhada era para atender os interesses de uma minoria:

Chegara muito moço a major, era verdade, mas agora a vida militar lhe parecia um deserto fastidioso, cercado de colegas medíocres, de carreiristas bajuladores como Vieira [...] Que fazer? Para onde ir? Talvez fosse cedo para contar com isso, mas as

mudanças que ele esperava para depois da guerra não davam o menor sinal de que algum dia se concretizariam. Pelo contrário, o Exército continuava mal pago, quando pago, maltrapilho, mal equipado, desmoralizado, corrupto e malvisto. Os negros, que tinham carregado a maior parte do peso da guerra nas costas, não podiam ser chamados de soldados, embora tivessem voltado da guerra soldados, pois que eram de fato escravos – e como se podia ter um Exército de escravos e não de soldados livres? Nada, enfim, tinha mudado. (RIBEIRO, 1984, p. 486).

Na constatação de que nada havia mudado, Patrício Macário realiza uma mudança interna que o direcionará a uma revisão do que ele entendia como nação, povo e sua própria identidade. Afasta-se assim de seu universo elitista e se aproxima das camadas populares, transição que se concretiza em um passeio noturno em que é conduzido por forças mágicas à Capoeira do Tutum, espaço sagrado de difícil acesso onde só os iniciantes tinham liberdade para frequentar, uma vez que, era o lugar por excelência onde o povo negro vivia livremente suas crenças dentre elas os rituais de incorporação. Nesse encontro de corpos e almas Patrício Macário reencontra Maria da Fé e Zé Popó companheiro da Guerra do Paraguai que lhe apresenta sua mãe Rita Popo, por meio da qual descobre ser a reencarnação de Vu, portanto pertencente a uma linhagem de negros e índios que ia do Caboco Capiroba a destemida guerreira Maria da Fé: “ele podia não acreditar, mas era parte daquele povo, talvez não pela carne, mas muito mais fundo, pela alma”. (RIBEIRO, 1984, P.499):

Não sabia se acreditava na história complicada que Rufina lhe contara, até evitava confrontar este dilema. Mas a verdade era que não via mais nada como via antes. Nem pessoas, brancas ou pretas, nem as coisas, nem os acontecimento. Aprendera inicialmente, com muita vividez, que, ao contrário do que pensava, tudo pode ser visto de formas diversas, muito diversas, daquela que se pensa ser a única, a correta. E depois, história ou não história de Rufina, começou a sentir uma grande afinidade com aquela gente. Não uma afinidade que significasse a assunção de vida idêntica, mas que tornava absurda toda a sua existência anterior, passada como se aquele povo não tivesse significado, como se não fosse parte dele, como se toda Nação se resumisse àqueles com quem convivia, na verdade uma minoria que se julgava de europeus transplantados. Como construir um país assim? [...] Não conseguia pensar muito claramente sobre essas coisas, porque se absorveu num tumulto de sensações e intuições novas, que chegavam a causar-lhe ansiedade por não poder deslindá-las com exatidão. Algumas dessas coisas eram apenas entrevistas, outras pressentidas, o que lhe aumentava a exasperação antecipada de quem acha que nunca vai conseguir explicar aos outros uma verdade patente, porque não tem como transmitir esta verdade. (RIBEIRO, 1884, p. 509-510)

Na frase “tudo pode ser visto de formas diversas, muito diversas, daquela que se pensa ser a única, a correta” está sintetizado como alguns personagens do romance são representativos desses sujeitos em (trans) formação cuja busca por afirmações identitárias passa pelo conhecimento, enquanto exercício de libertação das amarras impostas pelas ideologias que se quer dominantes. Aprofundando essa questão Eliana Giacon (2012) coloca em evidência o quanto de simbólico se efetua na adesão do personagem a Irmandade do Povo

Brasileiro, na proporção que, esse momento de revelação metaforiza o quanto ser brasileiro é uma questão de sentir as coisas mesmo que não possamos vê-la. Diante dessa revelação, Patrício Macário trilha um caminho inverso aos de seus familiares que vivem a reproduzir preconceitos e assume a visão perscrutadora dos membros da Irmandade e como um deles passa a buscar sempre conhecer, questionar, aprender e ensinar. Torna-se guardião da canastra transferida a ele por Maria da Fé com quem se envolve e tem um filho, Lourenço, que só conhece já adulto. Assim como Dadinha, Macário vai viver cem anos e também vai se preocupar em legar um conhecimento acumulado ao longo da vida, não pela oralidade como o faz a matriarca, mas pela escrituração de um livro de memórias guardado na canastra símbolo da interrogação. Nas páginas finais do romance, em sua festa de 100 anos, encontramos um Macário ainda reflexivo:

Não estava feliz, porque fazia cem anos e o povo brasileiro ainda nem sabia de si mesmo, não sabia nada de si mesmo! Compreendiam o que era isso, não saber de si mesmo? Não, pensavam que compreendiam, mas não compreendiam e ainda sofreriam muito antes de compreender, por isso ele não estava feliz. Não estava feliz nem mesmo com o ofício que escolheram por ele, mas depois se tornou parte sua, isto porque jamais tinha conseguido ser um soldado do povo brasileiro – um verdadeiro soldado brasileiro, um soldado do povo, um soldado com o povo, um soldado que não mande no povo mas que seja parte do povo[...] (RIBEIRO, 1984, p.661).

João Ubaldo sintetiza na fala de Patrício Macário um dos aspectos centrais da narrativa: que o povo precisa conhecer a si mesmo para que possa realmente ser quem é, e não o que nos obrigam a ser: “você só vai poder ser tudo depois que for você! Psssi! Entendeu? Parece bobagem, mas não é! Temos de ser tudo, mas antes temos de ser nós, entendeu? Como é seu nome? Tudo, tudo, tudo, tudo! Psssi! Viva o povo brasileiro, viva a nós!” (RIBEIRO, 1984, p. 663).

São muitos os personagens que vivenciam ao longo do romance um processo de aprendizagem e redescobertas, tornando-se representantes de um projeto identitário sujeito a uma historicização que segundo Reis se opera no campo da mudança: “as identidades são relacionais e mudam em cada relação. Não trata do que somos para sempre, mas daquilo que nos tornamos”. (2006, p. 12). Nessa perspectiva podemos posicionar a narrativa ubaldiana no universo das identidades descentradas que diante das mudanças produzidas nas paisagens culturais, fragmentam e pluralizam os sujeitos e torna possível a construção crítica de si mesmo frente a seus conflitos internos, lutas e negociações de reconhecimento.

O romance significa discursos históricos que se operam em diferentes direções, seja para oprimir e dominar, seja para transgredir e libertar nos descortinando uma imagem rica e

densa de significados culturais e étnicos da vida brasileira, em uma trama constituída por personagens miscigenadas cujas histórias nos apresentam diferentes brasis, ou como melhor discorre Lúcia Helena:

Viva o povo brasileiro nos apresenta várias concepções de possíveis “verdades” históricas privilegiadas por diferentes personagens, estratégias e focos narrativos, cada uma delas integrando o plural de vozes que configura o perfil deslizante do nacional. Ora a História nos é apresentada de modo utópico e esperançoso (Patrício Macário), ora de modo mítico e ufano (Alferes João Brandão), ora oblíquo e dissimulado (Amleto, Ambrósio e Nego Leléu), ora antropofágico e carnavalesco (Caboco Capiroba), ora messiânico (Maria da Fé), ora saturnino e melancólico (Stalin José). (1993, p.91).

Nessa dinâmica, estereótipos vão sendo questionados, identidades construídas e o “país dos contrastes” vai sendo descortinado em um universo romanesco que torna risível a ordem estabelecida para assim alcançar a seriedade de uma narrativa que toca em contradições cruciais da vida brasileira, nem sempre percebidas, como enfatiza Marilene Chauí ao nos lembrar da coexistência de um povo que pode afirmar que “os índios são ignorantes, os negros indolentes, os nordestinos atrasados, os portugueses burros, as mulheres naturalmente inferiores e simultaneamente declarar que se orgulha de ser brasileiro porque somos um povo sem preconceitos e uma nação nascida da mistura de raças” (2001, p. 08) ou ainda a se mostrar indignados diante de certas questões como a violência e as desigualdades, mas quando questionados afirmarem-se orgulhosos de “ser brasileiro porque somos um povo pacífico, ordeiro e inimigo da violência” (2001, p. 08), discrepâncias que segundo a autora muitas vezes foram e são usadas para mascarar a prática do apartheid social que acompanha nosso processo de formação, contribuindo para as representações de uma imagem positiva de uma nação sem fraturas.

Para Chauí (2000) a visão idílica de um Brasil ordeiro, pacífico, alegre, sem preconceitos, construída e reforçada ao longo dos séculos só serviu para mascarar a realidade de uma sociedade autoritária em que “o outro jamais é reconhecido como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade” (2000, p. 89). Essas reflexões presentes em seu livro *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária* (2000), publicado na esteira das “comemorações” dos 500 da conquista do território brasileiro, momento em que a autora questiona se tínhamos o que comemorar, atualiza reflexões presentes em *Viva o Povo Brasileiro*:

[...] Um país de povo alegre, festeiro, que dribla todas as dificuldades com o célebre jeitinho, um país feliz! E mais! Um povo que convive em amenidade e cortesia, um povo prestativo, de coração bondoso, em que todas as cores e raças se misturam livremente, pois desconhece o preconceito racial, visto que aqui o preconceito é econômico. E mais! Um povo de extraordinária musicalidade, capaz de, com instrumentos improvisados tais como caixas de fósforos [...] fazer música que impressiona a qualquer estrangeiro. (RIBEIRO, 1984, p. 626).

- Sem piada não tem conversa no Brasil, papai, o senhor não sabe como é brasileiro? O brasileiro é mulher, cachaça, futebol, carnaval e molecagem, está é que é a verdade. (RIBEIRO, 1984, p. 624).

- Crioulos. Todo baiano é crioulo. O baiano é que é responsável 'por esse negócio irritante de sair dizendo pelo mundo que todo brasileiro tem sangue preto. [...] isso pode ser você, que é baiano, come aquelas comidas moles amareladas, tem os dentes estragados e a cara de negroide, eu não! (RIBEIRO, 1984, p. 644).

[...] Imagine-se se uma negra dessas tivesse as responsabilidades de uma dama. Por isso que as tribos negras nunca passaram de bandos de canibais e eles são desprezados em todo mundo. (RIBEIRO, 1984, p. 522).

[...] As mulheres, meus amigos, são coração e não cabeça [...] como às crianças, temos de fazer às mulheres aquilo que é para seu próprio bem e não aquilo que desejam. (RIBEIRO, 1984, p. 338).

Os discursos das personagens Aloísio Pontes, Lavionel, Eulálio Henrique, Teresa Henriqueta e Amleto Ferreira, reforçam essas contradições e nos direcionam a pensar o quanto os tipos brasileiros e suas posições ideológicas em *Viva o Povo Brasileiro* vem provocar no leitor uma inquietação, uma necessidade de provocação do país do “ame-o ou deixe-o”, “do país da alegria”, “do futebol”, “da democracia racial”, “da cordialidade”, de jargões que mesmo depois de todo pensamento crítico produzido sobre nossa pretensa identidade continuam sendo usados para nos representar. O autor em suas quase setecentas páginas parece não procurar respostas, mas deixar perguntas: O que nos torna brasileiros? De modo que os discursos construídos em torno de questões como a mestiçagem, as qualidades morais, laborais e intelectuais do povo brasileiro vêm confirmar o quanto as identidades são construções permeadas pelas relações sociais e históricas, mas principalmente pelas subjetividades internas dos sujeitos em uma relação de recepção ou de recusa diante de certas questões.

5- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerar o momento final desse trabalho reporta-me às reflexões propostas por Juva Batella (2016, p.320), quando este afirma ser a conclusão de uma pesquisa uma introdução mais convicta, haja vista que entre a condição inicial e ponto de chegada, decorreram não só o tempo vivido, mas o que se pôs dentro dele e com ele se aprendeu. Isso implica pensar menos em elencar tudo que foi desenvolvido ao longo dessa narrativa histórica e mais no que fica de aprendizagem e possibilidades.

Partindo da premissa de que arte faz história, tivemos em *Viva o Povo Brasileiro* o manancial necessário para construirmos o nosso itinerário que se iniciou com as inquietações, dúvidas e questionamentos que a leitura do romance suscitou, na percepção de que nem tudo é como conhecemos ou como nos foi ensinado, o que é válido para a história do nosso país que transportada para o universo romanesco ubaldiano nos possibilitou historicizar a narrativa literária e assumi-la como uma fonte histórica, capaz de nos dar os subsídios necessários para colocar em xeque as contradições de nosso processo de formação enquanto povo e recuperar pela ficção acontecimentos significativos na caracterização identitária do país e do seu povo.

As hipóteses que deram vida a essa pesquisa transitaram pelos seguintes questionamentos: será a obra de João Ubaldo mais uma tentativa de interpretação do país? Há um desejo de responder artisticamente aos questionamentos que instigaram os pensadores do Brasil: O que vem a ser esse país? Quem é o povo brasileiro? Findas as tarefas, é possível compreender que por sua representatividade o livro faz parte do pensamento brasileiro, na medida em que dar vida a representações históricas, sociológicas e antropológicas sobre a sociedade brasileira, sobretudo, se considerarmos seu alcance dentro e fora do país. Contudo, mais importante que buscar respostas a essas questões o romance aponta a necessidade de mantê-las vivas, como matéria prima importante no pensar nossos dilemas.

Após percorrermos quase 700 páginas e mais de 300 anos de história em um universo romanesco que nos revela ambiguidades e contradições em suas complexas abordagens de conteúdos, descortinando personagens plurais em seus aspectos humanos e, sobretudo, nas formas como se relacionam com suas construções identitárias é impossível apreender um único sentido em *Viva o Povo Brasileiro*. O romance é grande em sentidos, pois não se encerra em conclusões, o próprio João Ubaldo nos diz que “as pessoas que têm excessiva certeza de que há um só caminho e uma só verdade, que lhes é inteiramente conhecida, são perigosas” (RIBEIRO, 1984, p. 596), pois “a vida não é escrita em tabulinhas,

nem suas ordenações são arrumadas como os homens loucos querem, a única coisa arrumada é a mentira, a qual é a explicação certinha” (RIBEIRO, 1984, p. 596).

Uma das chaves interpretativas do romance reside na sustentação da inexistência de uma só verdade, e por extensão de uma essência brasileira que nos definiria. Diante dessa constatação e sabendo das possibilidades possíveis ao texto literário João Ubaldo apreende aspectos da realidade sociocultural brasileira, transgredindo-a em um universo ficcional em que é possível desmistificar heróis forjados em falsas batalhas, denunciar a manipulação dos fatos históricos e as mentiras arrumadas pelos poderosos, ao mesmo tempo em que valoriza a sabedoria popular, as experiências construídas nas vivências e transmitidas por aqueles que historicamente silenciados, assumem o protagonismo de suas histórias.

Se a temática nacional, a primeira vista aparece como tema central a ser valorizado no romance, isso não ocorre de forma arbitrária. *Viva o Povo Brasileiro* foi escrita e publicada em um momento de rearranjo da vida nacional (redemocratização) após anos de repressão que colocaram em xeque a real existência de uma nação ou a quem ela interessaria: “A chibata continua, a pobreza aumenta, nada mudou. A abolição não aboliu a escravidão, criou novos escravos. A República não aboliu a opressão, criou novos opressores. O povo não sabe de si, não tem consciência de tudo que faz.” (RIBEIRO, 1984, p. 608). A meu ver, retornar ao passado para compreender o presente foi o caminho trilhado pelo romancista, não como forma de corrigi-lo, mas de questioná-lo e ainda que, assumindo os limites do fazer literário, “reedita-lo” para tirar de tudo isso algum aprendizado, a canastra da interrogação simboliza bem importância de estarmos sempre aprendendo com as experiências.

A simbologia da canastra como objeto sagrado a guardar os segredos da humanidade, passados de geração para geração, representa a importância do conhecimento e de sua transmissão como meio de transformação do futuro da nação. No contexto em que o romance é publicado, quando se experienciava um desejo de mudanças nos rumos de nossa história, a canastra representa tudo o que ainda era incerto: igualdade, justiça, liberdade, mas que poderia se concretizar pela ação do povo que precisava ter consciência de sua força como está sempre lembrar-lhes Maria da Fé: “a única coisa que ela sabia era da força do povo, força de que ele precisava ter consciência, força não só dos números, mas daquilo que produziam com suas mãos, cabeças e vozes [...] Tinha certeza de que um dia isso seria reconhecido, de que haveria liberdade e justiça”. (RIBEIRO, 1984, p. 510). A narrativa ubaldiana aposta em um futuro capaz de transpor as barreiras da opressão: “Não há esperança? Há esperança, sempre houve esperança, há esperança.” (RIBEIRO, 1984, p. 608). Nas páginas finais do romance, no mesmo instante em que a canastra é soterrada misteriosamente pelas ruínas da casa de farinha,

para onde é levada depois de roubada e aberta por ladrões, revelando segredos passados e males futuros da nação, no céu de Amoreiras as alminhas vibram desejosas de voltar para lutar, de encarnar para aprender.

Viva o Povo Brasileiro realça a preocupação do escritor com o destino do país, de tal maneira que personagens como Maria da Fé, “a guerreira do povo” em sua retórica revolucionária e pedagógica pode muito bem assumir a condição de porta-voz das posições políticas e ideológicas do autor. Nesse sentido, é possível perceber que obras literárias surgem muitas vezes como sintomas de fraturas sociais, isso nos leva a concluir que a relação entre história e literatura não se dão de formas estanques, mas estão a todo instante a desafiar o olhar atento de nós leitores, que temos que fazer escolhas e determinar os caminhos, na busca de respostas aos problemas que criamos no momento em que nos debruçamos sobre o texto literário.

João Ubaldo ficcionaliza uma nação plural que convocar o leitor a uma pluralidade de interpretações na saga de um povo em busca de sua afirmação. Nessa perspectiva, ao classificar o romance como uma narrativa de identidades me propus a pensar o conceito de identidade como uma construção discursiva, no intuito de problematizar as singularidades de uma narrativa que “por intermédio de uma perspectiva crítica reflexiva coloca a questão do Brasil multifacetado, com seus cruciais problemas sociais, de múltiplas etnias e religiões e diversificadas influências estrangeiras” (CONCEICÃO, 2011, p.197), problemas que no plano real, descortinam lutas históricas que ainda ecoam por diferentes vozes no cenário brasileiro.

Após mais de dois anos dedicados a esse trabalho posso confessar que muitas vezes duvidei de sua relevância, hoje vejo com clareza que em tempos de incertezas e desafios esse estudo se configura como uma provocação no pensar o tempo presente, afinal o texto de João Ubaldo Ribeiro não perdeu sua atualidade, se compararmos situações revividas no romance, que abarcam nada menos que mais de três séculos da vida brasileira, constatamos que com raras exceções, os nossos problemas sociais continuam os mesmos; o povo negro continua cavando seu espaço numa sociedade carregada de preconceitos, discriminação e violência em sua direção, os povos indígenas permanecem sendo instrumentalizados como símbolo de nossa nacionalidade, enquanto são exterminados e ignorados como sujeitos de direitos, a grande maioria da população brasileira continua sendo enganada ou se deixando enganar pela minoria no âmbito das relações de poder. As lutas por afirmações identitárias, fragmentadas em suas paisagens culturais de classes, de gênero, de raças etc. são uma constante, desvelando o ainda tão difícil reconhecimento da diversidade entre povos e culturas, em uma nação onde

a grande maioria da população sequer tem direitos mínimos garantidos e continuam a ser exploradas em relações socioeconômicas que só aprofundam as desigualdades sociais.

Podemos concluir que entre sonhos e decepções, o processo de formação da nação brasileira segue seu curso e nessa caminhada suas formas de apreensão serão sempre atuais e necessárias, como subsídios a nossa própria construção enquanto sujeitos de ação: “[...] se queremos que o mundo melhore, devemos fazer por onde ele melhore” (RIBEIRO, 1984, p. 511). Esse é o mérito do encontro com narrativas como *Viva o Povo Brasileiro*, que não se encerra em conclusões, mas figura como mais uma peça no quebra-cabeça das experiências humanas em sua incompletude, “mesmo porque nenhum conhecimento fica completo nunca” (RIBEIRO, 1984, p. 201).

6- REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANKERSMIT, Franklin Rudolf. **A escrita da história**: a natureza da representação histórica. Tradução de Jonathan Menezes... [et al.]. – Londrina: Eduel, 2012.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Ed. 2. Tradução de Yara Frateschi. São Paulo: Hucitec, 1993.

_____. **Questões da Literatura e de Estética**: A teoria do romance. Tradução de Aurora Bernardini et al. São Paulo: Hucitec, 1988.

BARTHES, Roland. **Novos ensaios críticos**: o grau zero da escritura. 2ª ed. São Paulo, Cultrix, 1974.

BATELLA, Juva. **Ubaldo: ficção, confissão, disfarce & retrato**- 1ª ed. – Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2016.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Símbolo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CAMINHA, Pero Vaz de. Carta a El Rei D. Manuel. NUPILL- Núcleo de Pesquisa em Informática, Literatura e Linguística. **Publicações Eletrônicas**, Dominus: São Paulo, 1963. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000292.pdf>. Acesso em 05/04/19

CANDIDO, Antônio. **Formação da Literatura Brasileira**: momentos decisivos, 1750-1880. 11ª ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2007.

_____. **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história literária. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Meneses. Rio de Janeiro: Forense- Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, vol.5 nº11. 1991.

_____. **A história ou a leitura do tempo**. Tradução de Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____. **À beira da falésia**: a história entre certezas e inquietude. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre, RS: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

_____. Uma trajetória intelectual: Livros, leituras, literaturas. IN: **Roger Chartier- a força das representações: história e ficção**. João Cezar de Castro Rocha (Org)- Chapecó, SC: Argos, 2011.

_____. O passado no presente. Ficção, história e memória. IN: **Roger Chartier- a força das representações: história e ficção**. João Cezar de Castro Rocha (Org)- Chapecó, SC: Argos, 2011.

CHAUÍ, Marilene. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. **Coleção História do Povo Brasileiro**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

CONCEIÇÃO, Ângela Cristina Antunes. Caminhos e trilhas do comunitarismo cultural em José Luandino Vieira (Nosso Musseque) e João Ubaldo Ribeiro (Viva o Povo Brasileiro: identidades em (trans) formação). **Tese** (Doutorado em Letras) – FFLCH- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

CUNHA, Eneida Leal. **Estampas do Imaginário**: literatura, história e identidade nacional. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

FALCON, F. O povo Brasileiro: ensaio historiográfico. **Revista USP**, Nº 46, p. 30-41. Disponível em <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i46p30-41>. Acesso em 02/01/19.

GELLNER, Ernest. **Nações e Nacionalismo**. Lisboa: Gradiva, 1993.

GIACON, Eliane Maria de Oliveira. **Acervo Capiroba (1968-2008)**: um estudo da fortuna crítica de João Ubaldo Ribeiro. **Tese** (Doutorado em Letras) Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, 2011.

_____. **Literatura e Identidade Nacional**: uma leitura de Viva o Povo Brasileiro. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

GOMES, Ângela de Castro. **A República, a História e o IHGB**. Belo Horizonte: Argumentvm, 2009.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico e o Projeto de uma História Nacional. IN: **Estudos Históricos**. (1). Rio de Janeiro: CPDoc/FGV, 1988.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós- modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louco. 12ªed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HELENA, L. A narrativa de fundação: Iracema, Macunaíma e Viva o Povo Brasileiro. IN: **Literatura e História**- Revista do Programa de Pós-graduação em Letras, nº 6. UFSM, 1993, p.80-94. Disponível: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11770> Acesso em 18/02/19.

HOBBSAWM, Eric e Ranger Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HUNTCEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: história, teoria, ficção. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1991.

KHALED JUNIOR, Salah H. **Horizontes identitários**: a construção da narrativa nacional brasileira pela historiografia do século XIX – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

KOSELLECK, Reinhart, **Futuro e Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LEAL, Virgínia Maria Vasconcelos. “O caráter dinâmico da História: fatos e versões em *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro”. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, nº 2. Brasília, dezembro de 1999, p. 7-16.

MACHADO, Paula da Silva. *Viva o Povo Brasileiro: novos e velhos enunciadores – Um estudo do romance de João Ubaldo Ribeiro*. **Dissertação** (Mestrado em Literatura Brasileira e Teorias da Literatura) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Letras, 2008.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp Von. **Como se deve escrever a História do Brasil**. Rio de Janeiro: IHGB, 1991.

DAMATTA, Roberto. **O que é o Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

_____. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

_____. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

NUNES, C.F.P. Intervenção – debate do texto. “Uma trajetória intelectual: livros, leituras, literaturas”. IN: **Roger Chartier- a força das representações: história e ficção**. João Cesar de Castro Rocha (Org)- Chapecó, SC: Argos, 2011.

OLIVIERI-GODET, Rita. **Construções Identitárias na Obra de João Ubaldo Ribeiro**. UEFS, Hucitec, ABL. 2009.

OLIVIERI-GODET, Rita. **Viva o Povo Brasileiro**: a ficção de uma nação plural; coordenação João Cesar de Castro Rocha. -1. Ed.- São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. Memória, história e ficção em *Viva o povo brasileiro*. **Actas do VI Congresso da AIL**. Rio de Janeiro, 1999.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira & Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PENSAVENTO, Sandra Jatahy. Relações entre História e Literatura e representações das identidades urbanas no Brasil (século XIX e XX). IN: **Revista Anos 90**, Porto Alegre, n. 4, dezembro de 1995.

_____. **História e história cultural**. 2ªed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil**: de Varnhagem a FHC. 9ªed. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

_____. **As identidades do Brasil volume 2:** de Calmon a Bonfim. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o povo brasileiro.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. **Vila Real.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICUPERO, Bernardo. **O romantismo e a ideia de nação (1830-1870).** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa.** Tomo III. Campinas, SP. Papiro, 1997

_____. **A memória, a história, o esquecimento.** Tradução Alain François [et. al]. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SCHWARTZ, Stuart B. “Gente da terra braziliense da nação”. Pensando o Brasil: a construção de um povo. IN: **Viagem Incompleta. A experiência brasileira (1500-2000)**, Carlos Guilherme Mota (Org.), 2 ed. São Paulo: Editora Senac/Sesc, 2000.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão:** tensões sociais e criação cultural na primeira República. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. IN: **A escrita da História: novas perspectivas-** Peter Burke (org.); Tradução de Magda Lopes. – São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

SILVA, Thaíse Araújo da. O negro em Viva o Povo Brasileiro: representações na ficção ubaldiana. **Dissertação** (Mestrado em Estudos Literários). Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 2015.

SOARES, A.B.C. **Viva o Povo Brasileiro:** um canto de regresso à alma feminina. (Texto apresentado no I Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, realizado em Salvador, Bahia, em 14 e 15 de abril de 2005).

VALENTE, Luiz Fernando. João Ubaldo Ribeiro: a ficção como história. IN: **RIBEIRO, João Ubaldo Ribeiro: obra seleta/ organização Zilá Bernad.** Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.

_____. Viva o Povo Brasileiro: ficção e anti-história. IN: **Letras de Hoje**, v. 23, nº 3, 1990, p. 61-74.

VARHAGEN, Francisco Adolfo de. Como se deve entender a nacionalidade da História do Brasil [1852]. **Anuário do Museu Imperial.** Petrópolis: Ministério da Educação e Saúde, v. 9, 1948.

_____. Quem são os donos da terra? [1850]. IN: Manuel Antônio de. **Obra Dispersa.** Introdução, seleção e notas, Bernardo Mendonça. Rio de Janeiro: Graphia, 1991